This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

339.8
Schwally

Harvard Divinity School

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL
LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

DAS
LEBEN NACH DEM TODE

NACH DEN VORSTELLUNGEN DES ALTEN ISRAEL UND DES JUDENTUMS EINSCHLIESSLICH DES VOLKSGLAUBENS IM ZEITALTER CHRISTI.

EINE BIBLISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

VON

FRIEDRICH SCHWALLY.

GIESSEN.
J. RICKER'sche Buchhandlung.
1892.

Divinity School

Alle Rechte vorbehalten.

DEM ANDENKEN

WILHELM VATKE'S

UND

ABRAHAM KUENEN'S

GEWIDMET.

Vorwort.

Diese Untersuchungen sind im Winter 1890/91 geführt worden, und das Manuscript war Ostern 1891 druckfertig. Durch Verhältnisse, die zu ändern nicht in meiner Macht lag, ist es aber gekommen, dafs erst im November mit dem Satze begonnen werden konnte. Und auch dieser zog sich ungebührlich lange hinaus.

Wenn ich diese Untersuchungen auf dem Titelblatt „biblisch-theologische" genannt habe, so ist dies nur aus Anbequemung an den herrschenden Sprachgebrauch geschehen. Im Grunde scheint mir diese Bezeichnung sehr schädlich zu sein, denn sie verleitet immer und immer wieder dazu, den himmelhohen Gegensätzen der Zeiten in dogmatischer Weise zu Gunsten einer einheitlichen Gesammtanschauung die Spitze abzubrechen. Man ist jetzt soweit gekommen, Dogmengeschichte rein wissenschaftlich darzustellen, aber sobald an die Behandlung der ältesten Urkunden der Dogmengeschichte, d. i. der kanonischen Literatur, geschritten wird, so knickt auch wohl bei sonst namhaften Forschern die historische Methode zusammen. Für Andere ist schon der Name „Religionsgeschichte" ein rotes Tuch. Und doch ist zu hoffen, dafs er denjenigen der biblischen Theologie einmal verdrängen wird. In jenen Kreisen wird der jüngeren kritischen Schule zuweilen vorgeworfen, sie ethnisire das Alte Testament. Ueber das Thörichte dieses Vorwurfs ist kein Wort zu verlieren. Nicht das Alte Testament, sondern die herrschenden Anschauungen von demselben sollen und müssen

im Interesse einer gesunden Weiterentwicklung von Kirche und Theologie ethnisirt werden.

Dieses Büchlein verspricht diese Arbeit für einen wichtigen Teil der israelitischen Religionsgeschichte durchzuführen. Es will letztlich zeigen, daſs die jüdische Eschatologie nicht aus der „Offenbarungsreligion", sondern aus dem semitischen Heidentum stammt. Die eschatologischen Gedanken scheinen überhaupt in allen Religionen den allerältesten, animistischen Vorstellungskreisen anzugehören. Vom Parsismus habe ich dies kurz zu beweisen gesucht. Die religiöse Literatur der Parsen, die voller Analogieen zu dem A. T. steckt, beansprucht auch sonst ein auſserordentliches theologisches Interesse.

Ich hoffe, daſs ich noch einmal dazu komme, die vorliegenden Untersuchungen in einen gröſseren Zusammenhang hineinzustellen, nämlich in eine Darstellung der vorprofetischen Religion Israels und der davon unlöslichen, des semitischen Heidentums.

Die Nachträge bitte ich dringend nicht zu übersehen.

Es ist mir schlieſslich noch eine angenehme Pflicht, den Verwaltungen der Groſsh. Hofbibliothek in Darmstadt und der Kaiserl. Landesbibliothek in Straſsburg für die Liberalität, mit der sie mir allezeit die Benutzung ihrer Bücherschätze ermöglichten, auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Straſsburg i. Els., Februar 1892.

Friedrich Schwally,
Lic. theol. Dr. phil.

Inhalt.

	Seite
Einleitung: Ueber Literatur, Begrenzung und Behandlung des Stoffes	1—3
Erstes Kapitel: *Der alte Glaube*:	
§ 1. Das Wesen des Todes	5—8
§ 2. Die Behandlung der Leiche	8—9
§ 3. Die Trauergebräuche im Allgemeinen	9—11
§ 4. Die Trauertracht	11—16
§ 5. Die Verstümmelungen	16—18
§ 6. Rückblick	18—20
§ 7. Die rituelle Totenklage	20—21
§ 8. Leichenmahl, Totenopfer, Totengebet	21—25
§ 9. Das Fasten	25—27
§ 10. Die Subjecte der Totenverehrung	27—31
§ 11. Die Objekte des Kultus	31—35
§ 12. Die kultischen Geräte	35—41
§ 13. Trauerzeit und kultische Zeit	41—42
§ 14. Anhang: Das Purimfest	42—45
§ 15. Der kultische Name	45—47
§ 16. Rückblick	47—48
§ 17. Die Bestattung	48—53
§ 18. Das Familiengrab	54—59
§ 19. Die Scheol	59—63
§ 20. Das Leben in der Scheol	63—66
§ 21. Jahve und die Toten	66—68
§ 22. Die Rückkehr der Toten	68—74
Zweites Kapitel: *Die Zersetzung des alten Glaubens.*	
§ 23. I. Ahnenkult und Jahvismus in der älteren Zeit bis zum Exile	74—85
§ 24. II. Die Zersetzung des alten Glaubens im Exile und im älteren Judentum. Allgemeines	85—86
§ 25. Jahve der Schöpfer des Menschen	86—89
§ 26. Jahve der Schöpfer Himmels und der Erde	89—93
§ 27. Der absolute Monotheismus als Weltanschauung	93—97
§ 28. Die Allgemeinheit der Sünde	97—101
§ 29. Die individuelle Vergeltungslehre	101—104

Seite

§ 30. Der Bankerott der individuellen Vergeltungslehre im Buche Qohelet . . . . . 104—106
§ 31. Die individuelle Vergeltungslehre als Vergeltung nach dem Tode im Buche Hiob. Die ethische Motivirung der Auferstehung . . . . . 106—112
§ 32. Die messianische Hoffnung oder die kirchlich-politische Motivirung der Auferstehung . . . . . 112—117
§ 33. Die Unsterblichkeit des Individuums als Befreiung vom Tode . . . . . 117—121
§ 34. Unsterblichkeit und Auferstehung in den Psalmen 121—130

Drittes Kapitel: *Der neue Glaube in der Makkabäerzeit und im Zeitalter Jesu Christi.*

§ 35. Allgemeines . . . . . 131—132
§ 36. Die Apokalypse Daniel. Die Verknüpfung der Vergeltung mit der Auferstehung . . . . . 133—135
§ 37. Die Apokalypse Henoch. Der Vergeltung bei der Auferstehung tritt eine vorläufige im Hades zu Seite 136—149
1) Allgemeines 136
2) Die Scheol . . . . . 136—138
3) Die Auferstehung . . . . . 138—139
4) Das messianische Reich . . . . . 139—142
5) Die Gehenna . . . . . 142—147
6) Andere Straforte 147
7) Die Hoffnung der Apokalypse und die Zeitgenossen . . . . . 147—149
§ 38. Das Verhältnis der jüdischen und parsischen Auferstehungshoffnung . . . . . 149—151
§ 39. Die Unsterblichkeit der Seele in der Sap. Salom. 151—158
§ 40. Die Auferstehung und die jenseitige Vergeltung in Jesus Sirach . . . . . 158—160
§ 41. Die Unsterblichkeit der Seele im Buche Tobit . 160—162
§ 42. Die Pharisäer und die Sadduk äer im Zeitalter Christi 162—179
1) Allgemeines . . . . . 162—165
2) Der Hades . . . . . 166—168
3) Die Auferstehung . . . . . 168—172
4) Das messianische Reich . . . . . 172—174
5) Die Gehenna . . . . . 174—177
6) Die doppelte Auferstehung . . . . . 177—179
§ 43. Die Essener . . . . . 179—185
§ 44. Das Buch der Jubiläen (Kufale) . . . . . 185—188
§ 45. Das neue Totenopfer . . . . . 188—191
§ 46. Die Totengeister als Dämonen . . . . . 191—192

Einleitung.

Ueber Literatur, Begrenzung und Behandlung des Stoffes.

Ueber die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode ist schon viel verhandelt worden. Die ältere Literatur findet man in dem viel citirten und gelehrten Werke Fr. Böttcher's de inferis I, 1 Dresdae 1846, die neuere ziemlich vollständig in des Katholiken Leonh. Atzberger christlicher Eschatologie, Freiburg 1890 und bei E. Spiefs, Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Jena 1877. Ich habe nur einen verschwindenden Bruchteil der ungeheuren Literatur ansehen können, aber ich hoffe, dafs mir nichts Wichtiges entgangen ist. Es war überhaupt nicht mein Absehen, die Meinungen der Gelehrten *über* die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, sondern diese Vorstellungen selbst darzustellen. Vorgänger[1]) sind deshalb nur da genannt, wo ich mir bewufst war, von ihnen gelernt zu haben. Andererseits habe ich Widerspruch nur da geäufsert, wo es das Interesse der Wissenschaft zu gebieten schien.

Diese Abhandlung sollte ursprünglich nur das Alte Testament umfassen. Im Laufe der Untersuchung erwies sich jedoch diese Beschränkung als ein ebenso willkürliches wie schädliches Verfahren. Die alttestamentliche Forschung

---

[1]) Am meisten habe ich, wenigstens für den ersten Teil, gelernt von B. Stade, Geschichte I 387—427; über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode 1877 und von H. Oort, de doodenvereering bij de Israëliten, in Theologisch Tijdschrift XV (1881), S. 350 ff. *Ich bin abhängig von ihnen, auch wo ich sie nicht ausdrücklich citirt habe.*

scheint mir überhaupt verpflichtet zu sein, das gesammte vorchristliche Judentum in ihren Kreis zu ziehen [1]). Nur so kann sie ihrer Aufgabe als theologischer Disciplin gerecht werden.

Diesen Gesichtspunkten entspricht die Ausdehnung der vorliegenden Untersuchung. Philo ist ausgeschlossen, weil sein Einfluſs erst später wirksam geworden ist.

Was die Behandlung des Stoffes betrifft, so hätte es besonders im ersten Kapitel, welches den alten Glauben schildert, nahe gelegen, die Aufstellungen durch die analogen Thatsachen anderer Religionen zu stützen. Ich habe dieser Versuchung jedoch grundsätzlich widerstanden. Denn von einem planlosen Umherstreifen in allen fünf Weltteilen versprach ich mir keinen Gewinn. Und das ganze Material vorzulegen bin ich jetzt auſser Stande. Wenn man sich aber auch nur auf das semitische Heidentum beschränken wollte, so fehlten da nahezu alle Vorarbeiten. Nur die altarabische Religion kennen wir jetzt nach den Arbeiten W. R. Smith's [2]), Julius Wellhausens und Ignaz Goldzihers [3]) einigermaſsen.

Dieser Schade dünkt mir übrigens gerade für die israelitische Religion nicht allzu groſs zu sein. Dieselbe erklärt sich nämlich mehr wie eine andere durch sich selbst. Von keiner anderen Religion besitzen wir Nachrichten, die sich in annähernder Reichhaltigkeit und Verständlichkeit continuirlich über einen Zeitraum von nahezu tausend Jahren erstrecken.

---

[1]) Anders H. Schultz, Alttestamentl. Theologie[4] 54 f., 11.

[2]) Kinship and Marriage in Early Arabia 1885. Lectures on the Religion of the Semites, first series, the fundamental institutions, Edinburgh 1889.

[3]) Skizzen und Vorarbeiten. III. Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887.

[4]) Vgl. bes. Muhammedanische Studien, I, 229—263 (1889). Cultes des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes in Revue de l'histoire des Religions X (1885), p. 332 ff.

Es liegt in der inneren Natur des israelitischen Schrifttumes begründet, dafs ausdrückliche Belehrungen über unseren Gegenstand nicht in ihm zu finden sind. Dieselben müssen vielmehr indirect erschlossen werden, durch Analyse und Combination. Dem entspricht der Gang der vorliegenden Untersuchungen. Von der Combination ist namentlich im ersten Teile ein umfangreicherer Gebrauch gemacht, als manchem mit einer strengen Methode verträglich erscheinen mag. Aber es dürfte anders kaum möglich sein, aus dem spröden und fragmentarischen Materiale vorhistorische[1]) Verhältnisse in ihrem Zusammenhange zu erschliefsen.

[1]) vgl. hierzu Kap. II § 23.

„Und Absalom hatte sich bei seinen Lebzeiten die Maççebe im Königsthale gesetzt. Denn er dachte: ich habe keinen Sohn, um meinen Namen anzurufen. Und er nannte die Maççebe nach seinem Namen. Und sie wird Votivstein Absaloms genannt bis auf den heutigen Tag.“ II Sam. XVIII, 18.

Erstes Kapitel.
Der alte Glaube.

§ 1.

Das Wesen des Todes.

Der Tod bedeutet das Aufhören des Erdenlebens. Um zu verstehen, wie sich der Hebräer genauer das Eintreten dieser Katastrophe denkt, ist an die Vorstellungen vom Wesen des Menschen anzuknüpfen.

Gen. II 7 heifst es: „da formte Jahve den Menschen aus Erde vom Boden und blies Lebensodem (נשמת חיים) in seine Nase; so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (נפש חיה).“ Synonym mit נשמת חיים ist רוח חיים Gen. 6, 17. 7, 15 (Q). Dies ist keine trichotomische, sondern eine dichotomische Betrachtung. Denn der lebende Mensch besteht nach dem Mythus aus basar und nephesh. ruaḥ ist nur die Kraft, welche die nephesh zu einer lebenden macht. Auch in dem Tiere ist רוח חיים Gen. 6, 17. 7, 15 oder נשמת חיים Gen. 7, 22, auch die Tiere werden durch dieselbe zu lebendigen Seelen (Wesen) Gen. 1, 20 f. 24.

Ueber diese dichotomische Betrachtung des Menschen ist das palästinische Judentum niemals hinausgekommen. Diesen Schritt that erst der Hellenismus. Aber noch nicht Sap. Sal. IX, 15: „der vergängliche Leib belastet die Seele

(ψυχή) und die irdische Hülle belastet den vieldenkenden Geist (νοῦς). Denn die ψυχή erscheint ja hier nicht als animalisches Lebensprincip, sondern als die Bezeichnung der ganzen nichtleiblichen Natur des Menschen. νοῦς ist daher nichts anderes als die ψυχή nach ihrer Thätigkeit als Denkkraft. ψυχή und νοῦς sind hier eben so synonym wie φθαρτὸν . . σῶμα und γεῶδες σκῆνος[1]). Die Trichotomie ist vielmehr zum ersten Mal bei Philo zu belegen (de conf. ling. § 7 von Cölln bibl. Theol. I, § 103, S. 425) und ist von hier aus in das Neue Testament gedrungen, I Thess. V, 23. Hebr. IV, 12[2]).

Die Vorstellung der Seele ist wie überhaupt so auch von den Israeliten auf dem Wege der Beobachtung gewonnen. Das nächste was von den Lebenden an dem Toten vermiſst wird, ist der Atem. So ist nephesh ruaḥ neshama ursprünglich nichts anderes als Hauch. Aber die ursprüngliche Bedeutung ist jetzt differenzirt. Nur ruaḥ und neshama sind noch synonym und stehen beide der nephesh gegenüber. Nach dem Schöpfungsmythus ist ruaḥ die Kraft, welche die nephesh belebt, also etwas, was allen Lebewesen gemein ist. נפש dagegen ist der eigentliche Ausdruck der individuellen Persönlichkeit oder besonderen Wesenheit. רוח wird zwar auch von individuellen Lebensäuſserungen gebraucht, aber nur von den stürmischeren (Stade, Geschichte I 448), die nicht so mit dem Innersten verwachsen sind, sondern die, gleichsam von auſsen kommend, den Menschen mit unheimlicher Gewalt überfallen. Deshalb wird der Mensch als Ganzes mit nephesh, wird ich, du, er u. s. w. mit נפשי, נפשך u. s. w. bezeichnet, aber niemals mit ruaḥ. Nur der nephesh können somit nicht nur seelische Regungen in unserem Sinne zugeschrieben

[1]) vgl. Grimm im kurzgefaſsten exegetischen Handbuch zu den Apocryphen, Bd. VI z. St.

[2]) Anders B. Weiſs, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments[4] S. 214 Anm. 1.

werden, sondern z. B. auch Hunger und Durst (רקה נפשו, נפשו שוקקה Jes. 29, 8).

Bei der gewaltsamen Tötung von Menschen oder Tieren war das Sterben mit dem Ausfliessen von Blut aus der Wunde verbunden. Deshalb wurde die Seele in das Blut verlegt (נפש הבשר בדם Lev. 17, 11 a), oder geradezu mit dem Blute verselbigt, Gen. 9, 4. Lev. 17, 11 b. Deut. 12, 23 הדם הוא הנפש.

Wie nach dem Schöpfungsmythus der Mensch durch die ruaḥ zur נפש חיה wird, so tritt umgekehrt der Tod dadurch ein, daſs die ruaḥ wieder den Leib verläſst ψ 146, 4. Qoh. 12, 7. Zurückbleiben dann nicht nur der basar, sondern auch die nephesh. Dagegen nach Gen. 35, 18. I Kön. 17, 21. II Sam. 1, 9. Jon. 4, 3 verläſst im Tode die nephesh den Leib. Dasselbe findet auch bei der gewaltsamen, mit Blutverlust verbundenen Tötung statt. Wenn aber auch die nephesh den Menschen nicht gleich beim Eintritt des Todes verläſst, so muſs dies doch einmal geschehen, nämlich sobald der Leib in Moder und Staub zerfällt. Wenn bezüglich des Toten von einer Seele (nephesh aber nicht neshama oder ruaḥ Lev. 21, 1 f. 22, 4. 19, 28. Nu. 5, 2. 9, 6. 10. Hag. 2, 13) oder Nu. 6, 6 geradezu von der Seele des Toten (נפש מת) gesprochen wird, so ist nicht deutlich, ob die Seele in der Leiche gedacht oder ob ihr auſserhalb derselben, natürlich ganz in ihrer Nähe, eine Sonderexistenz zugeschrieben ist.

Die nephesh des Toten ist natürlich keine נפש חיה, sondern sie ist tot (תמות נפשי Jud. 16, 30. Nu. 23, 10). Aber der Tod der Seele ist nicht in absolutem Sinne zu nehmen. Denn wenn vergossenes Blut — und in dem Blute wird ja die Seele gedacht — zum Himmel schreit Gen. 4, 10, oder wenn Hen. 9, 10 Apoc. 6, 9 ausdrücklich von gestorbenen Seelen (nafsat ela môtû) gesagt ist, daſs sie schreien und zum Himmel klagen, so schlieſsen wir, daſs

die der ruaḥ beraubten Seelen noch bis zu einem gewissen Grade fungiren. Der Tod bedeutet also nicht das völlige Aufhören der Seinsweise, sondern ist eher mit einer Ohnmacht zu vergleichen, in die man vor plötzlichem Schrecken, oder vor Mattigkeit fallen kann (I Kön. 10, 5. Jud. 15, 17. I Sam. 30, 12). Denn auch in der Ohnmacht verläfst zwar die ruaḥ den Menschen (ibidem), aber das Leben ist nicht gänzlich erloschen, sondern nur auf ein Minimum reduzirt.

§ 2.

Die Behandlung der Leiche.

Die erste Pflicht der Angehörigen wird darin bestanden haben, dem Toten die Augen zuzudrücken (Gen. 46, 4. Jubil 23 Anfang). Von der Schliefsung des Mundes weifs nur die Mishna. Aber es ist wohl nicht daran zu zweifeln, dafs dieselbe schon in alte Zeit zurückgeht (קושרים את הלחי Shabbat 23, 5, Ebel rabbati I § 2). Das an der selben Stelle stehende Verbot, diese Handlungen nicht עם יציאת נפש, d. h. nicht vor wirklichem Eintritt des Todes zu vollziehen, versteht sich von selbst. Jene Gebräuche können keinen anderen Sinn gehabt haben, als das Aussehen des Toten demjenigen des lebenden, bezw. schlafenden Menschen möglichst zu nähern.

Das Antlitz des Toten wurde auch geküfst. „Da warf sich Joseph über seinen Vater und weinte über ihm und küfste ihn“ Gen. 50, 1. Da wir über die Sache keine anderweitigen Nachrichten besitzen, so ist nicht zu sagen, wie sie zu beurteilen ist. Denn die Verwendung des Kusses in seinen verschiedenen Formen war im Altertum eine ungemein vielseitigere als heutzutage. Er diente nicht nur zur Liebkosung (Hiob 31, 27) unter Personen gleichen oder verschiedenen Geschlechtes, sondern auch zur Huldigung gegen Vornehme, insonderheit zum Ausdrucke der Ehrerbietung gegen die Gottheit, I Kön. 19, 18. Hos. 13, 2.

Nach den Angaben des neuen Testamentes wurde die Leiche gewaschen (Act. 9, 37), gesalbt (Mc. 16, 1. Luc. 24, 1. Joh. 19, 39) und in leinene Tücher gewickelt (Mtth. 27, 59. Mc. 15, 46. Lc. 23, 53. Joh. 11, 44. 20, 7. 19, 39; vgl. Joh. 12, 7. Mtth. 26, 12). Da jedoch anderweitige Nachrichten hierüber fehlen, so mufs das Alter dieser Sitten dahingestellt bleiben. — Die Erkennungsscene im Totenreich Jes. 14, die Erscheinung Samuels I Sam. 28, das Grablied Ezech. 32, 17 legen vielmehr die Vermutung nahe, dafs die Toten in älterer Zeit so bestattet wurden, wie sie sich bei Lebzeiten zu tragen pflegten. Es wird erst später erhellen, wie wichtig auch die Kenntnis dieser Kleinigkeiten für unsere Untersuchung ist.

§ 3.

Die Trauergebräuche im Allgemeinen.

Die eigentlichen Trauerfeierlichkeiten sind für uns von weit gröfserem Werte. Bei deren Beschreibung wird man sich vor einem folgenschweren Fehler hüten müssen. Es gibt jedenfalls ein schiefes Bild, wenn man die zerstreuten Notizen, wie es gewöhnlich geschieht, systematisch zusammenarbeitet. So wenig wie in anderen Institutionen, hat auch hier nicht eine uniforme Sitte, sondern reiche Mannigfaltigkeit geherrscht.

Als die Nachricht vom Tode Sauls nach Çiqlag kam, ergriffen David und seine Mannen ihre Röcke, zerrissen sie, klagten, weinten und fasteten bis zum Abend. II Sam. 1, 11. 12. Der Todesbote kam mit zerrissenen Kleidern und mit Erde auf dem Kopfe ibid. v. 2. Als Abner ben Ner in Vollzug der Blutrache von Joab im Thor von Hebron niedergestofsen worden war (II Sam. 3, 27 ff.), entbot David Joab und allem Volke: zerreifst eure Röcke, gürtet den Saq um und klagt vor (לפני אבנר v. 31; v. 34 לבכות עליו) Abner[1]).

[1]) vgl. ויבך על פניו II Kön. 13, 14. ויקם אברהם מעל פני מתו

Der König selbst ging hinter der Bahre (אחרי המטה). Am Grab erhob er seine Stimme und weinte (ויבך אל קבר אבנר) und sang das Klagelied II Sam. 3, 31—33.

Heranzuziehen sind ferner auch die allgemeinen Aeuſserungen von Betrübnis und Kummer, da dieselben nichts als verblaſste Reste wirklicher Totentrauerriten sind. Nach Ez. 24, 17 erscheint der Trauernde barhäuptig, barfuſs und mit verhülltem Bart, nach Jes. 15, 2. 3 mit Glatze, geschorenem, bezw. abgeschnittenem Barte und dem Saq, Ezra (9, 3) zerreiſst Kleid und Mantel, zerrauft Haar und Bart und setzt sich stumm hin (cf. Hiob 1, 20), Tamar that Asche auf ihr Haupt, zerriſs ihr Aermelkleid, legte ihre Hand aufs Haupt und ging schreiend einher, II Sam. 13, 18 f. Man schnitt sein Haar ab und warf es zur Erde, Jer. 7, 29. Jer. 48, 27 veranschaulicht das Unglück Moabs, indem es die darüber ausbrechende Trauer beschreibt: Das ganze Haupt wird Glatze, der ganze Bart abgeschnitten, an allen Händen Einschnitte, an allen Hüften der Saq (cf. Jer. 16, 6. 41, 5).

Die herkömmliche Betrachtungsweise erklärt die eben beschriebenen Sitten als Ausbrüche des tiefen Seelenschmerzes und des ungebändigten Gemütes des antiken Menschen. Sie ist nicht falsch, aber sie ist auch nicht die allein richtige. Denn jene Sitten haben nicht nur eine psychologische, sondern auch eine religiöse Wurzel. Wie immer man sich das Verhältnis beider denken mag, jedenfalls sind beide von sehr ungleichem Werte. Der Versuch, die psychologische Wurzel aufzuzeigen, verfällt leicht in den Fehler, dem antiken Menschen moderne Gefühle unterzuschieben, die er schwerlich oder wenigstens nicht nachweisbar besessen hat. Wenn wir es dagegen unternehmen, der *religiösen* Bedeutung jener Gebräuche nach-

---

Gen. 23, 3. (אקברה מתי מלפני ibid. v. 4. וימת חרן על פני תרח Gen. 11, 28.)

zugehen, so bewegen wir uns in Folge des Vorhandenseins zahlreicher Analogieen nicht nur auf viel gesicherterem Boden, sondern die Gesichtspunkte, die sich hieraus ergeben, sind auch viel belangreicher und für unsere Untersuchung fruchtbarer.

§ 4.

Die Trauertracht.

Schon das Zerreifsen der Kleider und die Umgürtung mit dem Saq [1]) läfst sich psychologisch nicht genügend verstehen. Man müfste sich denn dabei beruhigen, dafs der Saq wegen seines groben Stoffes die geeignete Kleidung für Trauernde war und dafs in dem Schlitz des eingerissenen Kleides ein Bild des zerspaltenen Innern, des bis zum Tode verwundeten Herzens zu erkennen ist (Kamphausen in Riehms Handwörterbuch II 1685 a).

Man mufs vor allen Dingen wissen, dafs der *Saq* nicht die Form eines aufgeschnittenen Kornsackes hatte [2]), sondern dafs er ein Lendentuch ist. Denn man gürtet sich damit (חגר Joel 1, 8. Jes. 3, 24. 15, 3. 22, 12. Jer. 6, 26. 4, 8. 49, 3. II Sam. 3, 31. I Kön. 20, 32. 21, 27 LXX. Thren. 2, 10. Ez. 7, 18. 27, 31, oder legt ihn um die Hüften (Lenden) Gen. 37, 34. Jer. 48, 37. Am. 8, 10. Jes. 20, 2. I Kön. 20, 31.

Um die Bedeutung dieses Kleidungsstückes zu erschliefsen, ist festzustellen, ob der Saq noch in anderen Verhältnissen als in der Trauer die gewiesene Tracht war. Dies ist allerdings der Fall. Als Benhadad von Ahab in Apheq eingeschlossen war, zogen seine Knechte in Saq gegürtet, zum König von Israel hinaus, um für das Leben

---

[1]) Vgl. hierzu *meine* Miscellen, Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft 1891, S. 173 ff.

[2]) F. J. Grundt, die Trauergebräuche der Hebräer, Diss. Lpzg. 1868, S. 58. A. H. J. Kamphausen in Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums II 1320 b.

ihres Herrn zu bitten. Der Saq hat hier offenbar den Zweck ihre Unterwürfigkeit zur Schau zu tragen, die armselige Kleidung soll das Herz des Siegers rühren. Der Saq wurde aber auch als heiliges Kleid betrachtet, wie das Beispiel des Propheten Jesaia lehrt, der ihn wohl gewöhnlich trug (Jes. 20, 2). Dieser verschiedene Gebrauch des Saq hat nichtsdestoweniger einen gemeinsamen Ursprung. Der Saq war allem Anschein nach die Kleidung der Israeliten in vorhistorischer Zeit (= חגרה Gen. 3, 7). Veraltete, im Aussterben begriffene Trachten halten sich noch lange einerseits als Trachten der niedersten Volksschichten, der Armen und der Sklaven, andererseits, wie auch der Ihram der Muslime zeigt, als heilige Trachten, d. h. solche, die man nicht gewöhnlich trägt, sondern die man bei religiösen Anlässen, bei Wallfahrten, Bittgängen u. s. w. anlegt.

Hatte man nun bei dem Umgürten des Saq das Bewufstsein, eine Sklavenkleidung anzulegen, so wollte man sich dadurch als gehorsamen Diener der Verstorbenen bekennen. Betrachtete man den Saq als heilige Kleidung, so bedeutete das die Beurteilung der Trauerfeier als eines religiösen Ritus. Eine Entscheidung wird erst nach Analyse der übrigen Trauergebräuche möglich sein.

Ebenfalls als Sklaventracht läfst sich das Tragen von *zerrissenen Kleidern* deuten. Es ist aber auch denkbar, dafs das Zerreifsen der Kleider und das Umgürten mit dem Saq in einem ursächlichen Zusammenhange stehen. Gen. 37, 34. II Sam. 3, 31. II Kön. 6, 30. 19, 1 wird beides neben einander angeführt. Das Zerreifsen des Gewandes könnte geschehen sein, um den Saq rascher anzulegen. Hiernach wäre der Saq unter das zerrissene Gewand gegürtet worden.

Einer älteren Sitte zufolge scheint der Saq das einzige Kleidungsstück des Trauernden gewesen zu sein. Das Beispiel des Profeten Jesaia legt diese Vermutung wenig-

stens nahe (Jes. 20, 2). Nur wenn der Saq ein Lendentuch war und die ganze Trauerkleidung aus demselben bestand, ist es verständlich, daſs in der Ascensio Isaiae II, 10 (ed. Dillmann, Lips. 1877), die Profeten, welche auf dem Berge im Saq trauerten, *nackt* (ʿeraqômu) genannt werden[1]). In diesem Fall genügte es natürlich nicht einen Riſs in das Kleid zu machen, sondern dasselbe muſste ausgezogen werden. Man entledigte sich aber beim Eintreten eines Trauerfalles seiner Kleider wohl nicht in der gewöhnlichen Weise, sondern riſs sie sich rasch vom Leibe. קרע hat die Bedeutung „wegreiſsen" thatsächlich (Lev. 13, 56. I Sam. 15, 28. 28, 17. I Kön. 11, 11). In dem (kleinen) talmudischen Tractat אבל רבתי oder שמחות Pereq I § 5 und II § 1 heiſst es deshalb אין קורעין ואין חולצין man zerreiſse nicht und man ziehe nicht aus. Es kann kein Zeifel herrschen, daſs beidemal das gleiche Object, die Gewänder, zu ergänzen ist. Jes. 32, 11 wird an die stolzen Jerusalemerinnen die Aufforderung gerichtet, sich nackt auszuziehen (פשטה וערה)[2]) und ihre Lenden zu umgürten (וחגרה על חלצים). In Ermangelung eines eigentlichen Saq schlang man sich auch wohl die zerfetzte Kuttonet um die Lenden. Im Laufe der Zeit mag das Zerreiſsen des Kleides sich zu einem selbständigen Brauche entwickelt haben.

Es ist jedoch noch eine ältere Etappe der Entwickelung nachzuweisen. Aus Mich. 1, 8 geht hervor, daſs der Trauernde „ganz nackt" (שולל וערום cf. v. 11 עריה בשת) gehen konnte. Das Gewand oder die Fetzen mögen als-

---

[1]) vgl. die oben angeführten Miscellen, ZatW. 1891 S. 175 f.

[2]) Mor. Klotz in seiner musterhaften Ausgabe (Berlin 1890) übersetzt unter Verweis auf die mir unzugängliche תורת אדם „man entblöſse nicht die Schulter." Die s. g. kleinen Tractate sind in den Talmudausgaben am Schluſs des IX. Bandes zu finden.

[3]) Dillmanns Beschränkung „bis auf die כתנת" im Commentar z. St. S. 289 scheint mir nicht hinreichend begründet.

dann an das Grab gehängt worden sein (W. R. Smith, Religion of the Semites, first series 317). In diesem Aufzuge (ערום ויחף) tritt auch der Profet Jesaia [1]) vor das Volk, um auf drastische Weise abzubilden (אות), in welch kläglichem Aufzug binnen kurzer Frist Aegypter und Aethiopen vom assyrischen Könige in die Gefangenschaft geschleppt werden sollen. Dafs auch das Nacktgehen als etwas Heiliges empfunden werden konnte, lehrt das Beispiel Sauls, der nach I Sam. 19, 24 seine Kleider auszog, raste und den ganzen Tag und die ganze Nacht nackt liegen blieb.

Jesaia legt nicht nur den Saq, sondern auch seine Sandalen ab. II Sam. 15, 30. Ez. 24, 17 (ונעליך תשים ברגליך) lehren, dafs die Barfüfsigkeit in der That zum eigentlichen Trauerkostüm gehörte. Zur Deutung der Sitte läfst sich Folgendes sagen. Ohne Sandalen gingen die Aermsten des Volkes und die Sklaven; ohne Sandalen betrat man aber auch die *heiligen* Orte. Zieh' deine Sandalen von deinen Füfsen, rief Jahve Mose'n aus dem feurigen Busche entgegen, denn der Ort, auf dem du stehst, ist ein heiliger Ort (Ex. 3, 5 f. Jos. 5, 15). Bis auf den heutigen Tag legt der Muslim nicht nur beim Betreten der Moschee die Sandalen ab, sondern auch beim feierlichen Gebete. Auch hier stehen also wieder zwei Wege zur Wahl.

Esth. 4, 1 kleidet sich Mardochai in *Saq und Asche*, d. h. hinsichtlich der Asche, er streute sie auf sein Haupt wie Tamar II Sam. 13, 19 (cf. Ez. 27, 30. Jer. 6, 26), oder er setzte sich hinein wie Hiob (2, 8), Jona (3, 6). Man that Buſse ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ Mtth. 11, 21 = Lc. 10, 13. Statt Asche (אֵפֶר) that man auch *Erde* (עָפָר) auf das Haupt, Jos. 7, 6. Hiob 2, 12. Thren. 2, 10. Ez. 27, 30, oder man setzte sich auf den Boden Jes. 47, 1, oder bestreute (התפלש) sich mit Staub, Mich. 1, 10. Hiob bereut auf Staub

[1]) Vgl. hierüber Stade's Note zu *meinen* Miscellen, ZatW. 1891, S. 174.

und Asche, 42, 6. Diese Riten wage ich nicht zu deuten. Sie mögen irgendwie mit der Institution der Sklaverei zusammenhängen. „In einem arabischen Lager schlafen die Sklaven neben dem Blute und dem Miste (W. R. Smith, a. a. O. S. 217, Anm. 1. Oder ward der Staub ursprünglich vom Grabe genommen und die Asche von den Totenbränden (שׂרפה II Chron. 16, 14. 21, 19)[1]? Hierfür wären wenigstens Analogieen beizubringen.

Sehr dunkel ist ebenfalls das *Legen der Hand auf das Haupt.* Kamphausen in Riehms HW. II 1685 versteht es als Zeichen dafür, dafs schwerer Kummer auf demselben laste. So plausibel diese Erklärung an sich auch ist, so ist sie doch bedenklich, weil sie auf modernen Gefühlen beruht. Eher dürfte dieser Ritus mit der Verhüllung des Hauptes zusammenzustellen und als eine Ermäfsigung derselben zu betrachten sein.

Die *Verhüllung des Hauptes* (II Sam. 15, 30. Esth. 6, 12. Jer. 14, 3) kann nun nicht geschehen sein, um mit seinem Schmerz allein zu sein (gegen Kamphausen bei Riehm HW. 1686), da die Trauerfeierlichkeiten gerade in Gemeinschaft vollzogen wurden. Ebenso unannehmbar finde ich die Meinung, das Kinn, genauer der Lippenbart, sei bedeckt worden, um nicht sprechen zu müssen (auch R. Smend zu Ezechiel 24, 17). Denn die Trauernden kommen gelegentlich eines Sterbefalls zusammen, um die Totenklage zu halten, nicht aber, um sich in Schweigen zu hüllen.

Man erinnere sich daran, dafs nach einer bekannten alttestamentlichen Vorstellung dem Menschen der Anblick des Heiligen verderblich ist, Gen. 19, 17. 16, 13. Ex. 3, 6. 19, 21. 33, 20. Deshalb hüllt Elia, als

---

[1]) Ich freue mich in dieser Vermutung unabhängig mit W. R. Smith a. a. O. 413 f. zusammengetroffen zu sein.

ihm Gott am Horeb erschien, sein Antlitz in seinen Mantel. Bis auf den heutigen Tag darf die Synagoge nur mit bedecktem Haupte betreten werden. In derselben Weise bezeugte man wohl auch Königen, überhaupt Höherstehenden seine Unterwürfigkeit. So konnte auch das Verhüllen des Hauptes in der Trauer den Zweck gehabt haben, dem Toten seine Reverenz zu bezeugen. Der nicht erst seit dem Islam bestehenden, sondern uralten arabischen Sitte, daſs die Frau vor fremden freigeborenen Männern verschleiert erscheint, dürfte derselbe Gedanke zu Grunde liegen [1]).

In dem Verhüllen des Bartes kann ich nur eine Ermäſsigung des Bartscheerens erblicken. Verhüllt ist der Bart für andere so gut wie nicht vorhanden. Mit dem Bartschnitt gehört die Haarschur zusammen. Man schor sein Haupt Jes. 22, 12. Jer. 7, 29. Am. 8, 10. Mich. 1, 16. Ez. 7, 18. 27, 31, oder schnitt seinen Bart ab Jer. 41, 5 (מְגֻלְּחֵי זקן), oder nahm beides vor Jes. 15, 2. Jer. 48, 37. An sich könnte das Verhüllen des Bartes und wenigstens das Stutzen mit einander vereinigt werden. Aber diese Combination ist nirgends bezeugt und deshalb wahrscheinlich auch nicht vorgekommen. Diese Thatsache scheint die oben ausgesprochene Vermutung, daſs beide Riten genetisch zusammenhängen, zu bestätigen.

§ 5.

Die Verstümmelungen.

Die Sitte des Abschneidens der Kopf- und Barthaare betrachtet H. Oort a. a. O. S. 356 als ein „zoenoffer aan de dooden“. Dafür spricht, daſs Haaropfer auch in anderen Religionen, z. B. in der ägyptischen, und in der griechischen (Hermann, Gottesd. Alterth.[2] S.

---

[1]) Eine andere Motivirung Kor. α′ XI, 14.

140. 143) etc. etc. vorkommen; 2) daſs Deut. 14, 1 diese Riten als abgöttische Bräuche bekämpft werden, indem das Verbot daselbst mit den Worten begründet wird: „denn du bist ein Jahve deinem Gott heiliges Volk etc.“ Dillmann z. St. hat gegen Oort den Ausdruck שׂים קרחה eingewandt. Er meint damit jedenfalls, daſs sich derselbe seinem Wortlaute nach nur auf die vorgenommene Entstellung des Leibes, aber nicht auf ein Opfer beziehe. Dieser Einwand ist sehr treffend. Er braucht aber nur zu beweisen, daſs in jener Phrase der von Oort behauptete eigentliche Sinn der Handlung nicht mehr verstanden war.

Eine andere Erklärung ergibt sich aus Jer. 2, 16: Die Söhne von Noph und Taḥpanḥes werden dir den Scheitel abweiden.“ Wie hier die Glatze eine schimpfliche Entstellung ist, welche den Kriegsgefangenen beigebracht wird, darf auch das Haarabschneiden in der Trauer vielleicht so verstanden werden, daſs man die Zeichen des freien Mannes ablegt — daſs das Haar zu diesen gehört, ist zwar nicht bezeugt, aber sehr naheliegend — und sich den Toten als Sklave zur Verfügung stellt.

Ebenso wie das Scheeren der Glatze ist Deut. 14, 1 ff. und Lev. 19, 27. 28 (21, 5) verboten, sich für Tote *Einschnitte* zu machen ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם Lev., לא תתגודדו Deut.). Dillmann zu Deut. 14, 1 meint, diese Verstümmelungen würden von dem Gesetzgeber als ungehörig betrachtet als Entstellung des von Gott geschaffenen Leibes und als zu enge Verflechtung in die Gemeinschaft des Toten, d. i. Unreinen. Diese Auskunft ist schwerlich richtig. Denn im alten Israel finden wir es, abgesehen vom Schöpfungsmythus (Gen. II), nirgends ausgesprochen, daſs der Leib von Gott geschaffen ist. Diese Vorstellung stand also nicht im Mittelpunkt des religiösen Bewuſstseins. Mit dem Hinweis auf die Unreinheit des Toten ist aber das Problem nur hinausgeschoben. Denn über die Gründe, aus denen

die Leiche unrein ist, kann man sehr verschiedener Meinung sein.

Tylor (Anfänge der Kultur) und Oort a. a. O. erklären die Verstümmelungen genau wie die Haarschur als Totenopfer[1]). Das ist möglich. Denn auch ihr Verbot wird damit motivirt, dafs Israel ein *Jahve* heiliges Volk sei, dafs er, mit a. W. sich deshalb hüten müsse, zu anderem Culte in Beziehung zu treten. Dafs das Zerschneiden des Leibes mit Messern in der That eine gottesdienstliche Handlung war, wissen wir aus I Kön. 18, 28, wo sie von den Baalspriestern vollzogen wird. Dieser Hypothese hat neuerdings H. Spencer, Sociologie VIII, S. 59 ff., bes. 93—96 mit besonderer Polemik gegen Tylor, eine andere entgegenstellt, die in diesen Verstümmelungen Zeichen der Erniedrigung erblickt, die dem Verfahren des Siegers mit dem besiegten Feinde abgesehen seien. Diese zwei Hypothesen stimmen bei allem Dissensus doch darin überein, dafs die Ueberlebenden durch jene Riten ihre Abhängigkeit und Unterwürfigkeit bezeugen. Was aber die Hauptsache ist, — dieser Dienst würde vom Gesetze als heidnisch und abgöttisch empfunden.

§ 6.

Rückblick.

Wirft man einen Blick auf die bisher gegebene Analyse der Trauergebräuche, so fällt sofort ins Auge, dafs dieselbe nicht zu festen Resultaten gekommen ist. Sie schwankte immer zwischen zwei Möglichkeiten. Aber die Alternative war jedesmal die gleiche. Die Analogieen der betreffenden Riten konnten regelmäfsig, sowohl auf dem Gebiet des religiösen Cultus, als in der Institution der Sclaverei

---

[1]) Vgl. W. R. Smith: Lectures on the religion of the Semites, Edinburgh 1889, p. 304 ff.

gefunden werden. Was hilft aber diese ganze Untersuchung zum Verständnis der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, wenn nicht zu einer gesicherten Deutung dieser Riten zu gelangen ist? So bedauerlich dies auch ist, so ist doch der Schaden m. E. nicht grofs.

Mögen jene Riten zu beurteilen sein wie Ehren, die der Gottheit im Kulte erwiesen werden, oder wie Huldigungen, deren sich der Herr von seinen Dienern versehen kann, so stehen sich beide Auffassungen erstens nicht so fern, wie es von unserem modernen Standpunkt aus den Anschein hat, wenn man sich nur darauf besinnt, dafs 'ebed (עבד) „Sklave" sowohl Terminus für das, was wir Sklave nennen, ist, als auch den Verehrer einer Gottheit[1]) bedeutet. Zweitens stimmen dieselben darin überein, dafs von beiden aus *den Toten eine Reverenz erzeigt wird, wie sie den Lebenden nicht zu Teil wurde.* Und diese Riten haben nur dann einen Sinn, wenn sie von der Voraussetzung ausgehen, dafs der Verstorbene nicht tot ist wie ein Klotz oder ein Stein, sondern, *obwohl gestorben, noch ein gewisses Leben besitzt.* Aber das nicht allein. Dieses Leben mufs kräftig genug gedacht worden sein, um zu den Ueberlebenden in Beziehung zu treten, ihnen *zu nützen oder zu schaden.* Ebenso wenig begibt man sich in die Stellung eines Sklaven, wenn man nicht überzeugt ist, einem Mächtigeren gegenüberzustehen, der sich verweigerte Dienste nötigenfalls erzwingen, geleistete aber belohnen kann.

Der Tote mufs demgemäfs über *übermenschliche* Kräfte verfügen. Alles was das menschliche Mafs übersteigt, gehört nach antikem Empfinden in die Sphäre des Göttlichen. Der alte Israelit wird den Toten als ein *δαιμόνιον* betrachtet haben. Die bisherigen Ausführungen vermochten diese Behauptung freilich nicht über den Wert einer plau-

[1]) vgl. W. R. Smith, a. a. O. S. 68 ff.

siblen Vermutung zu erheben. Es ist aber hier wie an keinem anderen Punkte möglich, zu unanfechtbaren Resultaten zu gelangen. Denn es sind noch einige Trauerriten zu besprechen, über deren Verständnis kein Zweifel herrschen kann.

§ 7.

Die kultische Totenklage.

Wenn auch Weinen, Schreien und Klagen[1]) allgemein menschlich und darum psychologisch verständlich sind (vgl. oben § 3, S. 10), so spotten doch die Riten, welche Zach. 12, 10—15 mit der Klage verbunden sind, allen Versuchen natürlicher Deutung. Dort wird die Trauer um einen Märtyrer des Volkes also beschrieben: „und sie klagen (וספדו) über ihn wie über einen einzigen Sohn (כמספד על היחיד), und sie weinen um ihn bitterlich wie um den Erstgeborenen. . . . . und es klagt das Land, jedes Geschlecht besonders (משפחות משפחות לבד): das Geschlecht des Hauses David besonders und ihre Weiber besonders; das Geschlecht des Hauses Natan besonders und ihre Weiber besonders; das Geschlecht des Hauses Levi besonders und ihre Weiber besonders; das Geschlecht des Hauses Simei besonders und ihre Weiber besonders; alle übrigen Geschlechter, jegliches Geschlecht besonders und ihre Weiber besonders.“

Diese Formalitäten weisen darauf hin, dafs wir es hier nicht lediglich mit natürlichen Ausbrüchen des Schmerzes zu thun haben, sondern mit einer durch das Herkommen

---

[1]) Die professionellen Klageweiber heifsen מקוננות Jer. 9, 16, שרות II Chron. 35, 25, חכמות ibid.; die Klagemänner יודעי נהי Am. 5, 16, II Chron. 35, 25 שרים. Diese wurden wenigstens in späterer Zeit von Flötenbläsern begleitet. לבי על מואב כחלילים יהמה Jer. 48, 36. *αὐληταί* Mtth. 9, 23. Joseph. bell. jud. 3, 9, 5 Ende. קינה ist das kunstmäfsige Totenklagelied.

geregelten religiösen Handlung. Denn auf dem Gebiet des Gottesdienstes ist die Thatsache zu belegen, daſs die einzelnen gentes für sich zu Opfermahlen (I Sam. 20, 29) und dergleichen zusammentreten, wie die andere, daſs Männer und Frauen als kultische Personen einen ganz verschiedenen Wert haben. Ich bitte hierfür § 10 einzusehen.

Es liegt auf der Hand, daſs eine solche Klage nicht an Jahve, sondern an die Toten gerichtet ist, daſs also nicht Jahve, sondern daſs die Toten das kultische Object sind. Es ist indessen nicht nötig, daſs sich der Verfasser der Pericope dieses Sachverhalts deutlich bewuſst gewesen ist.

Aus Amos 6, 10 ist vielleicht zu erschlieſsen, daſs die Totenklage mit den Worten : הם כי לא להזכיר בשם יהוה eingeleitet wurde [1]).

§ 8.

Leichenmahl. Totenopfer, Totengebet.

Das Leichenmahl, welches im Trauerhause abgehalten wurde (בית מרזח Jer. 16, 5), fand nach den einen statt, um die Hinterbliebenen zu trösten und zu bereden, zur Stärkung und zur Erhebung Brot und Wein anzunehmen (Graf, Jeremia S. 233), nach den anderen als Gegenleistung der Hinterbliebenen für die aufrichtige Teilnahme (Roskoff in Schenkels Bibellexicon III 539). Diese Erklärungen berücksichtigen jedoch nur eine Seite der Sache und lassen gerade die wichtigste Seite völlig auſser Acht.

Leider flieſsen die Nachrichten über das Leichenmahl sehr dünn. Die ausführlichste und wichtigste Stelle ist dazu nicht ohne weiteres verständlich. Jer. 16, 7 :

---

[1]) Vgl. *meine* Note zu Zeph. 1, 7 in ZatW. 1890, S. 171.

M. T.	LXX
ולא יפרסו להם על אבל לנחמו על מֵת ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אביו ועל אמו:	καὶ οὐ μὴ κλασθῇ ἄρτος ἐν πένθει αὐτῶν εἰς παράκλησιν ἐπὶ τεθνηκότι· οὐ ποιοῦσιν αὐτὸν ποτήριον εἰς παράκλησιν ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ.

Dieser Vers muſs aus dem Zusammenhang erklärt werden. Vorher (v. 5) hieſs es: Hohe und Niedrige werden in diesem Lande sterben, man begräbt sie nicht, man beklagt sie nicht, man macht sich für sie weder Einschnitte noch Glatze. Subject sind die Trauernden, Object die Toten. Da im Folgenden weder ein Subject noch ein Object neu eingeführt wird, so sind dieselben wie im 5. Verse zu verstehen. Also heiſst: ולא ישקו אותם כוס תנחומים man tränkt sie, d. h. die *Toten*, nicht mit dem Becher der Tröstung; ולא יפרסו להם und man bricht ihnen, d. h. den Toten, nicht. Daſs פרס hier vom Brodbrechen gemeint ist, steht auſser Zweifel (vgl. Jes. 58, 7). LXX hatte sogar לחם [1]) statt להם in der Vorlage. לנחמו „um ihn zu trösten“ ist zu beanstanden, da das Suffix keine Rection hat. Die Uebersetzung „einen zu trösten“ ist ebenfalls in Zweifel zu ziehen, da das Verbalsuffix im Hebr. [2]), aber auch m. W. in den Dialecten niemals diese indefinite Bedeutung hat. Es ist mit LXX לנחם zu lesen. Damit ist aber auch über die Suffixe von אביו und אמו und trotz LXX der Stab gebrochen.

Wenn die Toten es waren, denen das Brod gebrochen und der Becher gereicht wurde, so waren es auch die Toten, deren Tröstung in erster Linie beabsichtigt wurde.

---

[1]) Vielleicht ist על zu streichen und לחם־אבל Trauerbrod zu lesen. Synonym sind ל' אונים Hos. 9, 4 und אנושים Ez. 24, 17. 22.

[2]) E. Kautzsch, Grammatik[25] § 145, 5 Anm. S. 450 sieht hier eine Zurückverweisung auf einen Plural mittelst distributiv gefaſsten Suffixes. Er führt auſser Am. 6, 10 noch Deut. 21, 10. 28, 48 an. Aber an allen drei Stellen weicht LXX ab, und es ist deshalb mit der Möglichkeit zu rechnen, daſs der masoretische Text nicht treu ist.

Deshalb heifst hier נחם על nicht wie II Sam. 10, 2 „trösten wegen einer Person", sondern die Phrase wird absolut gebraucht sein im Sinne von שְׁלֻם נְחֻמִים Jes. 57, 18 „die Tröstungen für einen vollziehen" (vgl. כִּפֶּר Lev. 16, 17. 17, 11). Diese Tröstung besteht eben in dem Spenden von Brod und Wein. Der Tote bekam ebenso seinen Anteil vom Leichenschmaus, wie Jahve von den Opfermahlzeiten, die an der Cultstätte verzehrt wurden.

Es gab aber auch selbständige Totenopfer[1]). Diese wurden auf das Grab, bezw. in dasselbe gestellt. Sirach 30, 18 ff. (Al. 32, 16) werden dieselben also verspottet. Leckerbissen auf verschlossenen Mund geschüttet / sind Opferspeisen aufs Grab gestellt. / Was nützt Opfer einem Schatten?[2]) (εἰδώλῳ = צלם = צל Oort a. a. O. 355. Nach Fritzsche z. St. schon Moses Gutmann 1841), denn er kann weder essen noch riechen, Sir. 7, 33 dagegen scheint sie zu empfehlen. „Gnädiges Geschenk an jeden Lebenden / und den Toten entziehe die Gnade nicht![3]). Ebenso ermahnt Tobit seinen Sohn eindringlich: „schütte deine Speisen auf das Grab der Gerechten / aber gieb' nichts den Gottlosen!" Tob. 4, 17[4]).

In späterer Zeit sind aus den Totenopfern simple Speisen geworden, die den Leidtragenden nach der Beerdigung von Verwandten und Bekannten ins Haus geschickt (Klotz a. a. O. S. 31 Anm. 1. J. C. G. Bodenschatz, Aufrichtig

---

[1]) Der Ausdruck זבחי המתים ist nur aus talmudischer Zeit bekannt Abot 3, 4 (nach Oort a. a. O. 358). Die Totenverehrung ist als *heidnische* Sitte bezeugt Jes. 19, 3 (implic.). Epist. Jerem. 26. 31. 32. Sap. Sal. 14, 15. 19, 3. Jubil. c. 21. Sibyll. VIII 384. Friedlieb S. 158. Fragment. I, 22. Friedlieb S. 2.

[2]) *ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα ἐπὶ στόματι κεκλεισμένῳ / θέματα βρωμάτων παρακείμενα ἐπὶ τάφῳ / τί συμφέρει κάρπωσις εἰδώλῳ;*

[3]) *χάρις δόματος ἔναντι παντὸς ζῶντος / καὶ ἐπὶ νεκρῷ μὴ ἀποκωλύσῃς χάριν.*

[4]) *ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τον τάφον τῶν δικαίων / καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς.*

Teutsch redender Hebräer, Frankf. u. Leipz. 1756, Teil IV, p. 178 f.), oder die auf den Grabstätten verzehrt werden, oder Almosen, die man allda spendet. a. a. O. IV 172. II 217.

Die Totenopfer wären absurd, wenn sie nicht von der Voraussetzung ausgingen, daſs die Toten lebten, sie entbehrten jeden Motives, wenn sie nicht etwas Positives bezweckten. Dieser Zweck muſste vor allen Dingen der sein, die Toten am Leben zu erhalten, in zweiter Linie, ihre Gunst zu erwerben oder zu bewahren.

Den Charakter von Opfern haben auch die *Specereien*, welche II Chron. 16, 14 dem König Asa verbrannt wurden (cf. 21, 19, Joseph. Bell. Jud. I, 33, 9 Schluſs). Ob dieser Gebrauch auch Jer. 34, 5 anzuerkennen sei (כמשׂרפות אבותיך ישׂרפו לך . . . .), ist sehr zweifelhaft, da LXX einen stark abweichenden Text bietet (*ὡς ἔκλαυσαν τοὺς πατέρας σου... κλαύσονται καὶ σέ* [*καὶ ἕως ᾄδου κόψονταί σε* ist Duplette]), der dem Zusammenhang nicht minder gut entspricht. In der älteren Zeit wurden vermutlich nicht nur Specereien, sondern auch *Gegenstände*, die der Verstorbene früher benutzt hatte, verbrannt, oder mit ins Grab gegeben. Ob die Notizen, daſs bei Achans Steinigung seine ganze Habe verbrannt (Jos. 7, 25. 26), und daſs mit Qorach all sein Besitz von der Erde verschlungen worden sei (Nu. 16), hierher gehören, steht dahin. Dagegen sind die *Schätze*, welche in den Grüften der Könige aufbewahrt wurden (Joseph. Antiq. Jud. 13, 8, 4 = 16, 7, 1 Anfang), jedenfalls ursprünglich als Totenopfer [1]) gemeint gewesen. Die Mausoleen sind die ältesten Schatzhäuser.

Dillmann (Deuteronomium S. 362) vermag nicht schlechtweg zu leugnen, daſs die Sitte der Leichenmahle aus

---

[1]) An den russichen Kaisergräbern kann man noch heutigen Tages Schüsseln mit Reis, Zucker und Pflaumen erblicken. Vgl. *Christliche Welt*, Jahrg. 1891, Nr. 23 (4. Juni), Sp. 530.

Totenopfern hervorgegangen sei, meint aber, daſs, selbst wenn dies der Fall wäre, dieser ursprüngliche Sinn doch gewiſs unter der Herrschaft des Jahvismus zur Zeit des Deuteronomikers verdunkelt gewesen sei. Nun heiſst es aber Deut. 26, 14 in dem Zehntenritual: „nicht habe ich in der Trauer davon gegessen, noch zu unreinem Gebrauch davon weggeschafft, noch einem Toten davon gegeben.“ Ich meine, der Gesetzgeber verrät dadurch, daſs er verpönt, von dem Jahve zustehenden Zehnten den Toten zu geben, sehr helle Einsicht in das Wesen jener Sitte. Der Zeitgenosse des Deuteronomikers, der Profet Jeremia, kennt das Totenopfer [1]) genau (Jer. 16), ja sogar noch der um die Wende des 2. Jahrhunderts lebende Jesus bar Sira.

Kein Opfer findet statt, ohne von *Gebeten* begleitet zu sein. Das Totenopfer wird keine Ausnahme von der Regel gebildet haben. Kein Opfer ohne Gebet, aber viele Gebete ohne Opfer. Eines Opfers bedurfte das Gebet im Gebiete der Jahvereligion nur bei den periodisch wiederkehrenden Festen und bei auſserordentlichen Anlässen. Das moderne jüdische Totengebet, das s. g. *Qaddish*, ist dem alten Totengebete so unähnlich wie möglich. Denn es wendet sich gar nicht an die Toten, sondern an Gott. Ja es erwähnt die Toten mit keiner Silbe [2]).

---

[1]) Die jüdischen Gelehrten sehen diese Dinge im majorem gloriam ihrer Religion häufig mit anderen Augen an „... einerseits die Beschränkung einer maſslosen Trauer um den Verstorbenen und anderseits die dem todten Körper als dem einstigen Gefäſs des Geistes vorzugsweise zugewandte Sorgfalt, während der abgeschiedene Geist selbst in seiner Ruhe belassen und erst in späterer Zeit, als *christliche Seelenmessen* und mohammedanisch-kabbalistische Sinnlichkeit *ins Judentum eindrangen, mit Todtengebeten und anderen fremdartigen Gebräuchen behelligt wurde.*“ Perles, Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judent. in Frankels Monatsschr. f. G. u. W. d. Jud. X (1861), 345. Was von diesem *Eindringen* zu halten ist, wird aus meinen Ausführungen klar geworden sein.

[2]) vgl. unten § 45, wo auch eine Uebersetzung des Qaddish gegeben ist.

§ 9.

Das Fasten.

In dem Trauer*fasten* (צום) sieht die herkömmliche Betrachtung „die naturgemäfse Aeufserung der tiefsten, inneren Beugung und Demütigung vor dem allgewaltigen, heiligen und gerechten Gott, zunächst der schmerzlichen Beugung in der Trauer über Todesfälle."

Das ist nicht falsch. Aber wichtiger als die Naturgemäfsheit des Fastens ist die Beobachtung, dafs dasselbe ein *religiöser* Ritus ist. Um den genaueren Sinn derselben zu ermitteln, ist zu fragen, welche Rolle das Fasten sonst in der Sitte Israels spielte.

Fasten wird veranstaltet bei öffentlichen Calamitäten und persönlichem Unglück (Joel 1, 14. 2, 15), damit sich die Gottheit wieder in Gnaden der Bedrängten annehme, bei öffentlichen und privaten Verschuldungen, um die Strafe abzuwenden (vgl. Versöhnungstag), wenn feindliche Invasionen drohen, damit Jahve ins Mittel trete, Jer. 36, 9, vor der Schlacht, damit er Sieg verleihe, I Macc. 3, 47, für einen teuren Kranken, damit ihn Jahve heile, II Sam. 12, 16. Alles in Allem, man will durch das Auferlegen von Entbehrungen das Erbarmen der Gottheit wachrufen (ענה נפש Jes. 58, 5. 3. 10. Lev. 16, 29. ψ 35, 13. תענית Esr. 9, 5).

Wenn wir nun bedenken, dafs die den Totenfasten folgenden Leichenmahle von Totenopfern begleitet waren, so ist zu vermuten, dafs auch das Fasten nicht Jahve, sondern eben den Toten galt. Dasselbe kann keinen anderen Zweck gehabt haben, als sich der Dauerhaftigkeit ihrer Gunst zu versichern.

An einer einzigen Stelle des alten Testaments scheint sich noch eine Erinnerung hieran bewahrt zu haben. Zach. 7, 1—6 heifst es nämlich : Betel sandte den Sarezer und Regemmelekh uud seine Leute, um Jahve zu besänftigen

und die Priester des Hauses Jahves Sabaot und die Profeten zu fragen : Soll ich im fünften Monat in Enthaltung trauern, wie ich nun schon so viele Jahre gethan? Da erging das Wort Jahves Sabaot an Zacharia also : Sprich zu allen Laien und den Priestern : wenn ihr im fünften und siebenten Monat nun schon 70 Jahre fastet und klagt, habt ihr *mir* gefastet? und wenn ihr afset und tranket, seid ihr nicht die Schmauser und Zecher?" Der Profet sagt hier den Boten, dafs ihre Fasten nicht Jahve gelten und die Gelage auch nicht [1]). Die Gelage kamen nur den Gästen zu Gute (v. 6). Aber an wen wandte sich das Fasten, wenn nicht an Jahve?

Ohne Zweifel ist hier von den zwei grofsen Nationaltrauertagen die Rede. In den fünften Monat fiel bekanntlich die Zerstörung des Tempels, und in den siebenten die Ermordung des Gedalia ben Aḥiqâm. Die Jahrestage dieser Katastrophen wurden durch Fasten [2]) begangen, die in fröhlichen [3]) Gelagen ihren Ausgang fanden. Diese Trauertage waren wahrscheinlich mit *Totenfesten* verbunden. Deshalb ist zu vermuten, dafs das Fasten, von dem Zacharia in der angeführten Pericope spricht, nicht Jahve,

---

[1]) Noch die mittelalterlichen Rabbinen müssen immer und immer wieder einschärfen, dafs die an den Gräbern vollzogenen Gebete und Widmungen sich nicht an die Toten, sondern an Gott richten.

[2]) Nach der Vorschrift des Schulchan Aruch sollen die Gräber von ganzen Gemeinden an *Fasttagen*, besonders am Vorabend des 9. *Ab*, des Neujahrs- und Versöhnungstages besucht werden. Orach Chajjim 579, 559, 581, 605 nach Dalman a. unten a. O.

[3]) Fröhlich sind die Jahrzeitsfeste (Todestage) der Juden in Palästina bis auf den heutigen Tag. Gustaf Dalman, Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung in der Zeitschrift „Saat auf Hoffnung" 1890, 4. Heft schildert ein solches Fest am Grabe des Simon ben Jochai mit den Worten eines gew. Simon Berman (1879). Ich entnehme daraus : „Da sitzt eine Gruppe Leute und essen ihre Mahlzeit und zechen mit einander. Da gehen Leute schikkur wie Lot, sie weinen und lachen, es kommt viel mal zu grofsen Schlägereien zwischen den verschiedenen Nationalitäten."

sondern den Toten galt, und daſs die Gelage Opferschmäuse waren, bei denen nicht Jahve, sondern den Toten gespendet wurde.

§ 10.

Die Subjekte der Totenverehrung.

Die Anrufung der Toten im Kulte konnte ebenso wie diejenige Jahves nur vom *Manne* vollzogen werden. Denn nur der Mann ist im alten Israel kultische Person. In den Festgesetzen Ex. 23, 17. 34, 23. Deut. 16, 16 ist nur davon die Rede, daſs der *Mann* (זכור) dreimal vor dem Antlitz Jahves erscheinen soll. זכור זכר ist gerade die Bezeichnuug des Mannes als kultischer Person[1]). Sogar im Judentum des neunzehnten Jahrhunderts ist die Frau nicht kultuspflichtig, ja strenggenommen nicht einmal kultusberechtigt. Absalom sagt II Sam. 18, 18, daſs er keinen *Sohn* habe, seinen Namen anzurufen אין־לי בן בעבור הזכיר שמי. Wenn ein Mann ohne Söhne starb, so war der Bruder (Schwager יָבָם) oder nächste männliche Verwandte des Mannes verpflichtet, dessen Wittwe zu ehelichen (יַבֵּם), um dem Toten zu einem Sohne zu verhelfen. Die genuine Absicht dieser Sitte war offenbar die, dafür zu sorgen, daſs der Tote nicht der schuldigen Verehrung verlustig gehe. Denn die Frau war dazu auſser Stande, ebenso etwa vorhandene Töchter. Auch das heutige Qaddish darf von keiner Frau gesprochen werden. Die Verweigerung der Schwagerpflicht galt als arge Schande, Deut. 25, 5—10. Rut 4. Das Beispiel der Tamar (Gen. 38) und Rut (c. 3) zeigt, daſs die israelitische Wittwe vor keinem Mittel zurückschreckte, um ihrem Manne Kinder, d. h. Söhne zu erwecken. Aber die Berufung auf die Interessen des Mannes reicht zur Erklärung nicht aus. Denn den Weg der Blut-

---

[1]) Vgl. *meine* Miscellen, ZatW. 1891, I, S. 176—180.

schande betreten ja auch die Töchter Lots, obwohl sie unverheiratet waren, Gen. 19, 30—38. Nach schweren Kriegesläufen, wenn die männliche Jugend decimirt ist, packen wohl sieben Frauenzimmer (נשים) einen einzigen Mann und bitten ihn, sie zu heiraten, indem sie sich bereit erklären, die sonst dem Eheherrn zustehende Sorge für Kleidung und Beköstigung selbst zu tragen. Jes. 4, 1.

Es handelte sich nämlich für das israelitische Mädchen nicht allein darum, den Willkürlichkeiten ihrer Familie entzogen zu werden und, anstatt vieler Sklavin zu sein, *einen* Herrn einzutauschen, viel erstrebenswerter mufsten die Ehren erscheinen, die ihrer als Frau wie als Mutter warteten. Als Frau, denn nur als Frau war ihr eine gewisse Teilnahme am Kulte des Mannes gestattet. Bis auf den heutigen Tag *dürfen* die Frauen dem Synagogengottesdienst anwohnen — sie brauchen es nicht; auf Nidda, Challa und Hadlaqa beschränken sich ihre einzigen Pflichten —, während die unverheirateten Mädchen schlechterdings nichts in der Synagoge zu thun haben. Ihre höchste Würde erhält die Frau jedoch erst, wenn sie Mutter geworden ist, Gen. 24, 60. Das fünfte Gebot des Dekalogs Exod. 20, 12 schärft ausdrücklich ein: כבד את־אביך ואת־אמך. Es ist hierbei beachtenswert, dafs dasselbe in der Reihe der specifisch-religiösen Satzungen steht, während mit v. 13 die Nächstenpflichten beginnen. Es ist deshalb zu vermuten, dafs dem Gesetzgeber vielleicht eine Erinnerung an die den Toten zu leistenden Ehren vorschwebt. Denn aufser dem Vater wurde nur noch der Mutter nach dem Tode kultische Verehrung zu Teil. Von hier aus fällt auch erst ein genügendes Licht auf die schweren Strafen, welche gewissen Vergehen gegen die Eltern auf dem Fufse folgen. Mit dem Tode wird z. B. nicht nur bestraft, wer Vater oder Mutter schlägt, sondern schon wer ihnen fluchet oder ihnen auch nur den Gehorsam verweigert, Ex. 21, 15. 17. Lev. 20, 9. Deut. 21, 18 ff. „Ein Auge, das den Vater ver-

spottet und verachtet, der Mutter zu gehorchen, das hacken die Raben der Schlucht aus, und das fressen die jungen Geier" Prov. 30, 17.

Aus der alleinigen Kultfähigkeit des Mannes fliefst weiter die Vorstellung, dafs nur Söhne vollbürtige Nachkommen seien. „Jahves Geschenk sind Söhne, Belohnung die Leibesfrucht. Wie Pfeile in des Kriegers Hand, also die Söhne der Jugend. Heil dem Manne, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat. ψ 127, 3 ff. 113, 9. Prov. 17, 6. Qoh. 6, 3. Wen Jahve segnet, dessen Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock, seine Söhne wie Olivenpflanzen rings um seinen Tisch, ψ 128, 3. vgl. ψ 37, 37. Gen. 30, 23. 15, 2. I Sam. 1, 6. Jes. 47, 9. Dagegen dem Frevler bleibt nicht Sohn noch Enkel in seinem Volke, Hiob 18, 19. Henoch 98, 5.

Aus derselben Quelle ist die Solidarität des Individuums mit den Ascendenten und Descendenten herzuleiten. Nach israelitischer Vorstellung wird nämlich sowohl die Frömmigkeit als die Gottlosigkeit der Väter den Nachkommen in Anrechnung gebracht. „Jahve bewahrt Bund und Huld denen, die ihn lieben, bis in tausend Geschlechter" Deut. 7, 9. Ex. 20, 6. Prov. 20, 7. „Ich Jahve bin ein eifernder Gott, ich suche heim die Schuld der Väter an Söhnen, Enkeln und Enkelsöhnen" Ex. 20, 5. 34, 7. Nu. 14, 18. Deut. 5, 9. Die Nachkommen der Gottlosen treiben nicht viele Zweige Sir. 40, 15. Verabscheuungswürdige Kinder werden die Kinder der Sünder. Das Erbe der Kinder von Sündern schwindet, und bei ihrem Geschlecht dauert die Schande. Einem gottlosen Vater machen die Kinder Vorwürfe, denn nur um seinetwillen sind sie beschimpft, Sir. 41, 5—7 cf. 44, 1—15. 11, 28. 4, 16. Ein ehebrecherisches Weib wird vor die Gemeinde hinausgeführt, und über ihre Kinder kommt die Strafe. Keine Wurzel werden ihre Kinder schlagen, und ihre Zweige keine Frucht bringen. Sir 23, 24 ff. (anders Sap. Sal. 4, 1 ff.). Der Psalmist bittet Gott, dafs

des Frevlers Nachkommenschaft vertilgt werde, und sein Name im anderen Geschlecht erlösche, ψ 109, 13 f. vgl. ψ 37, 37. 38. Judith 7, 28. Baruch 3, 8. 1, 18—21. III Esdr. 8, 78. Tobit betet: strafe mich nicht nach meinen Sünden und den Vergehungen meiner Väter! 3, 3. Noch Jesus wurde gefragt: wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daſs er blind geboren ist? (Joh. 9, 2). Die Verantwortung für die Kreuzigung des Heilandes nahm der jüdische Pöbel dem Landpfleger ab mit den Worten: sein Blut komme über uns und unsere Kinder! Mtth. 27, 25.

Zur Erklärung dieser Thatsachen stellt Dillmann, Exodus[2] 211 fest, „daſs nach der alten Anschauung Geschlechter, Familien, ja selbst die Völker als zusammenhängende Ganze gelten, in welchen ein Glied für das andere einstehen muſs“ und daſs „in späteren Zeiten die Selbstständigkeit der einzelnen Personen von der Gemeinschaft mehr geltend gemacht wurde.“

Das ist völlig richtig. Aber man muſs noch weiter gehen und fragen, wie denn diese Anschauung von dem Zusammenhange der Familien zu Wege kam. Dieselbe wurde uns verständlich, sobald wir uns daran erinnerten, daſs die männlichen Nachkommen allein im Stande sind, den toten Eltern die schuldigen Ehren zu erweisen, ihren Kult zu pflegen. Wenn also die Nachkommen ausgerottet wurden, so wurden die Ahnen von dieser Strafe auf das empfindlichste mitgetroffen. Jene Zusammenhänge sind also nicht nur ideell, wie man es sich in der Regel vorstellt, sondern äuſserst real. Nur so bekommt man eine Vorstellung von dem gewaltigen Eindrucke, den eine Drohung wie Ex. 20, 5 machen muſste.

§ 11.

Die Objekte des Kultes.

Diese Verehrung durch Gebet und Opfer wurde nicht allen Verstorbenen zu Teil, sondern nur dem Vater und

der Mutter, also den Ahnen. Jer. 16, 7 sagt dies ausdrücklich (על מת . . . . על אביו ועל אמו). Das Qaddish wird ebenfalls nur für die Eltern gebetet.

Hinsichtlich der anderen Trauergebräuche gilt diese Beschränkung nicht, sie wurden gleichmäfsig von allen für alle vollzogen. Deshalb konnte z. B. die Totenklage von Frauen gesungen werden (Jer. 9, 16. II Chron. 35, 25. Act. 9, 39 χῆραι), und die Totenbeschwörung in weiblicher Hand liegen (I Sam. 28). Die Frauen erwiesen sich besonders geeignet hierzu nicht zum wenigsten aus dem Grunde, weil ihre Verunreinigung, als nicht kultusberechtigter Personen, viel weniger zu bedeuten hatte, als diejenige des Mannes [1]).

Opfer und Gebet wurden also anders beurteilt als die übrigen Trauerriten. Nun war aber unsere Analyse der letzteren zu dem Ergebnifs gekommen, dafs auch diese das Gepräge kultischer Riten haben. Jene Scheidung hätte deshalb keine innere Berechtigung. Aber das scheint nur so. Dieselbe ist nämlich so zu Wege gekommen, dafs Opfer und Gebet ihren kultischen Charakter länger bewahrt haben, während die übrigen Gebräuche ihn früher einbüfsten. So erklärt es sich auch, warum die einen nur gegenüber den Ahnen, die anderen gegenüber allen Verstorbenen stattfanden. Der gleiche gottesdienstliche Charakter aller Trauergebräuche einerseits, und andererseits die Thatsache, dafs nur den Ahnen mit Opfer und Gebet genaht wurde, legen die Vermutung nahe, dafs auch die anderen Trauergebräuche ursprünglich nur den Ahnen galten, und dafs andere Tote überhaupt nicht, wenigstens nicht in dieser Weise, betrauert wurden.

---

[1]) Es läfst sich sonst beobachten, dafs es vorzüglich im Aussterben begriffene religiöse Manipulationen sind, welche gern in weibliche Hände übergehen.

Selbst in historischer Zeit wurden nicht einmal alle Toten durch Fasten und Klagen betrauert. Man erinnere sich an II Sam. 12, 15 ff. Davids erstes Kind von Batseba wird totkrank. Der König wendet sich an Elohim (האלהים), das Kind genesen zu lassen und unterstützt sein Gebet durch Fasten. Das Kind stirbt trotz alledem. Als der König die Trauerbotschaft erhielt, „stand er auf, wusch sich, salbte sich, zog seinen Mantel an, ging in den Tempel (sic!) Jahves und betete an. Dann ging er in sein Haus und liefs sich Speise vorsetzen. Da sprachen seine Diener: was hast du gethan? so lange (Wellh. בעוד) das Kind noch lebte, hast du gefastet und geweint, nun es tot ist, stehst du auf und genieſsest Speise? Da sprach er: als das Kind noch lebte, habe ich gefastet und geweint, denn ich dachte, vielleicht erbarmt sich Jahve meiner, und das Kind bleibt leben. Da es jetzt tot ist, zu was soll ich noch fasten? Kann ich es noch zurückbringen? Ich gehe zu ihm, aber es kommt nicht zu mir."

Wenn man bedenkt, wie fest der antike Mensch an überkommenen Bräuchen, zumal solchen religiöser Natur, hält, und daſs es sich hier um einen Trauerfall in der eigenen Familie und um das Kind der Lieblingsfrau handelt, so muſs man das Benehmen Davids im höchsten Grade auffallend finden. Die Exorbitanz seines Gebahrens wird nach unserer Perikope in der That von der Umgebung empfunden, obwohl sie der kraftvollen Persönlichkeit des Königs gar nicht so übel steht. Aber die Sache verhält sich vielleicht doch anders. Der in der anderen Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in Palästina verfaſste Traktat ebel rabbati unterrichtet ausführlich (cp. III) über die verschiedenen Modalitäten der Trauer, die bei Toten der verschiedenen Lebensalter stattfanden. So wird ein Kind, das einen Tag alt ist, wie ein beschnittenes (חתן שלם) behandelt. § 1 : „Es wird im Schoſse zu Grabe getragen und im Beisein einer Frau und zweier Männer bestattet.

. . . . . Man stellt sich aber bei der Bestattung eines solchen Kindes nicht in Reihen auf und spricht die Trauerbenedictionen nicht, wenn es nicht dreifsig Tage alt geworden ist. Ist es dreifsig Tage alt geworden, so wird es in Begleitung von mehreren Männern und Frauen in einem Sarge (גלוסקמא = γλωσσοκομεῖον), welcher auf den Armen getragen wird, zum Grabe gebracht; und dies gilt von Kindern bis zu zwölf Monaten. Ist es zwölf Monate alt geworden, so wird es in Begleitung mehrerer Männer und Frauen in einem Sarge, der auf den Schultern getragen wird, bestattet; und das gilt von Kindern bis zu drei Jahren. . . . . § 2. Ein Kind, welches nach vollendetem dritten Lebensjahre stirbt, wird auf einer Bahre (מטה) hinausgetragen . . . . . Ueber jeden Toten, der auf einer Bahre hinausgetragen wird, gibt man dem Gram in lauten Klagen Ausdruck.“ Vgl. Klotz, a. a. O. p. 43 ff. Perles, die Leichenfeierlichkeiten des nachbiblischen Judentums in Frankels Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. X (1861) S. 379[1]) macht mit Berufung auf Kethub. 20 b darauf aufmerksam, dafs Kinder, die vor Ablauf des ersten Monats starben und noch als Embryonen (נפלים)[2]) betrachtet wurden, ohne besondere Ceremonien und ohne Sang nach einem, wie es scheint, eigens für sie bestimmten Begräbnisort gebracht wurden. Es läfst sich natürlich kaum ausmachen, wie weit das Detail dieser Sitten zurückreicht. Dagegen ist es mir keinen Augenblick zweifelhaft, dafs Trauergrade[3]) überhaupt uralt sind. Demnach ist das Verhalten Davids nach dem Tode des Kindes jedenfalls korrekt. Unangebracht dagegen die Verwunderung der

---

[1]) vgl. auch Maimonides, הלכות אבל cap. V in Blasius Ugolinus, Thesaurus XXXIII (Venet. 1767) S. IV.

[2]) Fehlgeburten wurden an ungeweihter Stätte verscharrt Hiob 3, 16 נפל טמון, Jes. 14, 19, wo ich für נצר ebenfalls נפל lese (vgl. *meine* Miscellen, ZatW. 1891, II. Heft S. 258.

[3]) Weiteres hierüber siehe § 17.

Höflinge. Dieselbe wird indessen eben so wenig historisch sein wie der Spott Michal's über den vor der Lade tanzenden Gemahl, II Sam. 6, 14. 20 ff. Die eigentümliche Form der Ueberlieferung ist, wie mir scheint, so zu Stande gekommen sein, daſs die Discrepanz zweier Zeitalter sich in den Berichten abgelagert hat.

§ 12.

Die kultischen Geräte.

Wie Jahve, so werden im alten Israel auch die Ahnen ihre *Bilder* gehabt haben. Und es spricht manches dafür, daſs Teraphim (תרפים) ein Name für solche Ahnenbilder gewesen ist. Daſs es ein Gottesbild überhaupt ist, lehren Gen. 31, 19. 34. 35 (30. 32 אלהים) und Jud. 18, 14. 18, wo es neben מסכה, פסל, אפוד Jud. 17, 5. (Jud. 17. 18 überarbeitet.) Hos. 3, 4, wo es neben אפוד steht. Die List der Michal I Sam. 19, 13 zeigt, daſs es menschliche Gestalt hatte. Weit schwieriger ist die Frage zu entscheiden, was für ein Gottesbild in dem Teraphim zu erblicken ist. Wenn אלהי הנכר Gen. 35, 5 in Bezug auf den Götzen Labans geschrieben ist, so war derselbe heidnischer Natur. Hiermit steht Ez. 21, 26 im Einklang, wo Nebukadrezzar den Teraphim befragt (שאל בתרפים). Zach. 10, 2 ist schon unsicherer. „Erflehet von Jahve Regen! / er schafft Früh- und Spätregen zur Zeit[1]) / Wetterstrahlen und Platzregen gibt er ihnen / jedem Kraut auf dem Felde / Denn die *Teraphim* redeten Nichtiges / und die Beschwörer schauten Trug / die Träume redeten Eitles / trösteten mit Wind /“[2]). Hier können natürlich — und dies ist wegen des scharfen Gegensatzes zu v. 1 sogar wahrscheinlich — unter den Teraphim fremde

[1]) l. בָּעֵת מַלְקוֹשׁ וְיוֹרֶה vgl. Qoh. 10, 17. Es scheint mir schwierig, mit Stade, ZatW. I 21 2a auf die Vergangenheit, 2b auf die Gegenwart zu beziehen. Beachte, daſs in 2a das Verbum vor dem Objecte, 2b hinter demselben steht.

[2]) Vgl. *meine* Miscellen, ZatW. 1891, S. 170—173.

Idole verstanden sein, aber es wäre doch möglich, daſs nur die Bilder Jahves proscribirt werden sollen. Aus Ez. 21, 26 wissen wir, daſs der Teraphim befragt wurde (שאל בתרפים). Man konnte deshalb, wie von dem Loosstab (ומקלו יגיד לו) Hos. 4, 2), so auch von dem Teraphim sagen, daſs er antwortete. Die Schwierigkeiten, welche Stade, ZatW. 1881 (I) S. 60 in den Worten Zach. 10, 2a findet, vermag ich nicht anzuerkennen.

Nicht minder zweideutig wie Zach. 10, 2 ist I Sam. 15, 23 כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר. Dagegen ist Jud. 17. 18. I Sam. 19. Hos. 3, 4 die Beziehung auf heidnische Götter absolut ausgeschlossen. Denn Hos. 3 und Jud. erscheint Teraphim als Bestandteil des legitimen Kultes, und in Davids Hause wurde niemals ein Gott auſser Jahve verehrt.

Aus der bisherigen Analyse scheint hervorzugehen, daſs תרפים nicht nur heidnische Idole, sondern auch Jahvebilder bezeichnete. Gegen dieses Resultat läſst sich jedoch mancherlei einwenden. תרפים ist kein eigentliches Plurale, sondern ein Plurale oder eine erweiterte Nominalbildung wie אלהים, ארנים (vgl. bes. I Sam. 19, 13). Da die Etymologie des Wortes durchaus dunkel ist und auch aus den Dialekten keine Aufhellung erfährt, und da es wegen seiner eigentümlichen pluralischen Bildung auch keine מסכה oder פסל verwandte Bedeutung haben kann, so vermute ich, daſs es nicht ein gewöhnliches Appellativ ist, und — wenigstens ursprünglich — nicht promiscue Name für Jahvebilder und Götzenbilder, sondern vox propria für ein und die selbe Sache sei[1]).

Aber wo in aller Welt fand sich ein für Assyrer, Babylonier, Aramäer und Israeliten gemeinsames Object der Adoration? Es gab allerdings ein solches. Dies sind die verstorbenen Väter, die Ahnen. Der Kult der Ahnen ist international in des Wortes weitester Bedeutung. So

[1]) Ist תרפים vielleicht zu רפאים zu stellen?

ist es wohl auch nicht von ungefähr, daſs II Kön. 23, 24 התרפים neben האבות und הידענים steht.

Als Ahnenbild glaube ich auch den *elohim* in Anspruch nehmen zu dürfen, vor den der optirende Sklave bei der Adoption gestellt zu werden pflegte. Diese Meinung bedarf indessen eingehender Begründung. Es heiſst Exod. 21, 2—6: „Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er sechs Jahre dienen und im siebenten umsonst frei werden. Wenn er allein kam, so soll er allein ausziehen, wenn er aber verheiratet war, so soll sein Weib mit ihm ziehen. Wenn ihm sein Herr ein Weib schenkte, und sie ihm Söhne oder Töchter gebar, so sollen das Weib und ihre Kinder ihrem Herrn gehören, und nur er soll allein ausziehen. Spricht jedoch der Sklave: ich habe meinen Herrn, mein Weib und meine Kinder lieb gewonnen, ich will nicht frei werden, *so soll ihn sein Herr zum Elohim bringen und soll ihn an die Thüre bringen oder zu dem Pfosten und soll sein Ohr mit der Pfrieme durchbohren, daſs er ihm in Ewigkeit diene*“ [1]).

Das Verständnis dieses Verses hängt ab von der Localisirung der Thüre oder des Pfostens und von der Auffassung von האלהים. אלהים heiſst „Gott“, „Götter“, „Geister“ z. B. die der Toten (I Sam. 28 und hierzu § 16). Uebereinstimmung herrscht bei den Auslegern nur darüber, daſs mit הגיש אל־האלהים ein Gang ins Heiligtum, d. h. zu einer Kultstätte Jahves, gemeint sei. Dagegen wird die Thüre, bezw. der Pfosten von den einen an das Haus des Herrn, von den anderen an das Heiligtum versetzt [2]). Für die letztere Meinung spricht die Syntax, da ein gröſserer Localwechsel zwischen אל־האלהים und אל־הדלת durch nichts angedeutet ist. Der Ausdruck würde sonst eine änigma-

---

[1]) v. 6: והגישו אדניו אל־האלהים והגישו אל הדלת או אל־ המזוזה ורצע אדניו את־אזנו במרצע ועבדו לעלם:

[2]) vgl. hierüber Dillmann z. St. 225 ff.

tische Kürze besitzen, die beispiellos wäre. Die erstgenannte Meinung läfst sich indessen nicht minder gut verteidigen. Wenn nämlich die Durchbohrung des Ohres an der Thüre ein Zeichen der engen Zugehörigkeit des Sclavens zur Familie (= בית) des Herrn bedeutet, so hat diese Handlung nur dann einen Sinn, wenn sie im Hause des Herrn vollzogen wurde.

Will man beiden Forderungen, was mir notwendig zu sein scheint, gerecht werden, so bleibt nichts anderes übrig, als das Heiligtum ebenfalls in das Haus des Herrn zu verlegen. Es wäre demnach anzunehmen, dafs in diesem Jahvebilder adorirt wurden. Gesetzt, diese Annahme sei richtig, so glaube ich trotz alledem nicht, dafs der Elohim unserer Stelle mit dem Jahvebilde verselbigt werden darf.

Erinnern wir uns daran, dafs die Wertschätzung der männlichen Nachkommen aus dem Ahnencultus zu erklären ist (§ 3, § 9). Auf derselben Institution beruht aber auch das Erbrecht [1]). Denn nur die Söhne, bezw. die Agnaten eines Mannes, können dessen hinterlassenen Besitz antreten. Wenn wir nun Gen. 15, 2. 3 (JE) lesen, dafs der Sklave Eliezer von Abraham als präsumtiver Erbe angesehen wurde, so ist anzunehmen, dafs er zur Sacralgenossenschaft der Familie gehörte. Die Aufnahme in einen solchen Kreis konnte natürlich nicht ohne feierliche Riten geschehen. Leider haben wir über diese Dinge keine ausdrücklichen Nachrichten. Wenn aber nach Ex. 21 der Sklave, welcher unter Verzicht auf das Recht der Freilassung sich seinem Herrn auf ewig verpflichtet, vor den Elohim gebracht wird, so liegt es nahe, in diesem Elohim

---

[1]) Stade, Geschichte I, 391.

[2]) Oder befand sich geradezu das Gottesbild an der Hausthüre? „Hinter der Thüre und dem Pfosten stelltest du den Gegenstand deiner Anrufung“ Jes. 57, 8. In der Mezûzâ der späteren Juden, über die man sich aus Schulchan Arukh, Jore Dea § 285 ff. unterrichten kann, dürfte sich eine schwache Erinnerung daran erhalten haben.

das Ahnenbild zu erblicken, dem der Optirende behufs seiner Adoption in die Ahnencultgenossenschaft des Hauses vorgestellt wurde. Erbberechtigt ist also wohl nicht der Sklave schlechthin, sondern nur der adoptirte Sklave. Nach der Adoption ist das Band zwischen dem Sklaven und seiner Familie durchschnitten, indem die Familie des Herrn seine Familie wird, und die Ahnen des Herrn seine Ahnen werden.

Auch bei der Heirat wurde ein Familienband gelöst, und ein neues geknüpft. Das letztere geschah ohne Zweifel — wenn irgendwo, so scheint mir hier ein Analogieschluſs erlaubt — gleichfalls durch einen solennen Adoptionsact, dessen wichtigsten Teil die Stellung vor den Elohim bilden muſste. Bei dem Sklaven knüpfte sich hieran die Durchbohrung des Ohres. Da nun der Name נְקֵבָה vielleicht perforata heiſst, die übliche obscöne Deutung des Ausdrucks aber gewichtigen Bedenken unterliegt, so habe ich unlängst die Vermutung ausgesprochen, daſs bei der Adoption der Frau ein ähnlicher symbolischer Act vorgenommen worden sei[1]). Man sieht, die Ehe ist keine profane Institution, sondern ein Sacrament.

Ueber biblische Antiquitäten sind bekanntlich die schlechtesten Gewährsmänner die Rabbinen. Das schlieſst aber nicht aus, daſs sich in einem Wust von Fabeleien auch einmal etwas Brauchbares findet. Im 36. Cap. der Peraqim des Rabbi Eliezer heiſst es: „Was sind die Teraphim? Man schlachtet einen Erstgeborenen, reiſst seinen Kopf ab und macht ihn (den Kopf) mit Salz und Oel ein. Dann schreibt man auf ein Goldblättchen den Namen eines unreinen Geistes und legt es unter seine Zunge. Dann stellt man ihn an die Wand, steckt Lampen davor an und bückt sich vor ihm; so redete er (Laban) mit ihm. — Und warum heiſst es [in der Schriftstelle Zach. 10, 2],

[1]) ZatW. 1891, S. 183.

daſs die Teraphim Nichtiges reden? Weil Rahel sie stahl, damit sie Laban nicht verriethen, daſs Jaqob geflohen sei“ [1]).

Wie es sich auch mit der Herkunft dieser absonderlichen Notizen verhalten möge, so dürfte es doch nicht ohne Interesse sein, daſs sie was oben über die Teraphim vermutet war, unverhüllt aussprechen, und daſs sie uns von einem Lichte erzählen, welches vor solchen Bildern brannte.

Die *Totenlampe* begegnet uns in dieser Untersuchung zum ersten Male. Ihre Verwendung in der ältesten Zeit ist wohl nur durch Zufall nicht quellenmäſsig nachzuweisen. Die Phrase: „die Lampe der Frevler erlischt“ נר רשעים ידעך hat ursprünglich jenes kultische Gerät im Auge, und sie bedeutet: der Frevler wird keine männlichen Nachkommen hinterlassen, die ihm die Totenlampe anstecken können (I Kön. 11, 36. II, 8, 19. Hiob 21, 17. 18, 6. Prov. 24, 20. 13, 9. 20, 20. Wenn dazu noch das Knarren der Mühle (קול רחים Jer. 25, 10) verstummt, so ist das Haus völlig verödet, indem dann weder Männer noch Frauen — denen das Mahlen oblag (Mt. 24, 41) — in demselben vorhanden sind.

Der genauere Sinn dieses Gebrauches der Lampe ist nicht durchsichtig. Aber sicher ist sie nicht anders zu

---

[1]) Pirqe de R. Eliezer, gewöhnlich als Baraita de R. E. angeführt, frühestens aus dem 8. Jahrh. (vgl. Dr. Zunz, Gottesd. Vorträge (Berl. 1832) S. 271—78. Unser Text lautet nach Buxtorf, Lexic. Chald. Talm. Rabb. Basil. 1640 s. v. תרפים: ומה הן התרפים שוחטין אדם בכור ומולקן את ראשו ומולחין אותו במלח ובשמן וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה ומניחין אותו תחת לשונו ונותנין אותו בקיר ומדליקין נרות לפניו ומשתחוין לו והוא מדבר עמהם: ומנין שהתרפים דברו און לְסִיכָךְ גנבתם רחל שלא ינידו ללבן שברח יעקב: Die entsprechenden Phantasiegemälde findet man in des Jesuiten Athanasius Kircher Oedipus aegyptiacus, Tomus I (Romae ex Typographia Vitalis Mascardi 1652) S. 261. — Eine bequeme Zusammenstellung der rabbinischen Meinungen gibt Selden, de Dis Syris Syntagma I, Cp. II Lips. 1662 S. 96 ff.

beurteilen als die Lampe in den Heiligtümern Jahves (I Sam. 3, 3 נר אלהים im Tempel von Silo) und der siebenarmige Leuchter des späteren Jerusalemer Tempels. Bei den modernen Juden brennt die Totenlampe (נר של מתים Perles a. O. 382) während der Trauerzeit.

§ 13.

Trauerzeit und kultische Zeit.

Die Trauerzeit dauert 7 Tage. Gen. 50, 10. I Sam. 31, 13 = I Chron. 10, 12. Sir. 22, 12 (gegen Sir. 38, 18: 2 Tage, was jedenfalls nur subjective Ansicht des Verfassers ist). Judith 16, 24. Jos. Ant. 17, 8. 4 Anfang. Wie sich die verschiedenen Trauerriten auf die einzelnen Tage verteilten, ist unbekannt. Wenn I Sam. 31, 3 erzählt wird, dafs die um die Sauliden trauernden Einwohner von Jabes 7 Tage fasteten, so heifst dies wohl, dafs sie am Tage fasteten und am Abend ein Leichenmahl hielten. Wie die 30tägige Trauer um Mose und Aaron Nu. 20, 29. Deut. 34, 8. Bell. Jud. III, 9, 5 fin. (Dindorf II, 173) oder die 40tägige um die Tochter Jephtah's Jud. 11, 40 zu beurteilen sei, steht dahin [1]).

Die Frage, warum man gerade 7 Tage trauerte, ist schwer zu beantworten. Ich vermute, dafs die 7tägige Trauer mit der 7tägigen Dauer der grofsen Feste, Passah, Pfingsten und Laubhütten in Parallele zu stellen ist. Hier wie dort handelte es sich um eine religiöse Feier.

Die Trauerzeiten waren kultische Zeiten, sobald es sich um Ahnen handelte. Es ist aber anzunehmen, dafs der Ahnenkultus sich nicht auf die eigentliche Trauerzeit be-

---

[1]) In der Tradition findet sich nicht Zusammengehöriges combinirt. Drei Tage beweint man einen Toten, sieben Tage währt die tiefe Trauer und 30 Tage unterläfst man das Scheeren und das Waschen und Bleichen der Kleider. Taanit fol. 27 b.

schränkte, sondern auch an gewissen periodisch wiederkehrenden Terminen feierlich gepflegt wurde. In Ermangelung anderer Nachrichten darf wohl darauf hingewiesen werden, daſs das *Qaddish* nach dem Tode der Eltern elf Monate lang täglich, dann aber nur jährlich einmal, am Sterbetage, gesprochen wird.

Anhang.

§ 14.

Das Purimfest.

In der grundlegenden Monographie „Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion“ [1]) hat Paul de Lagarde den Nachweis zu führen gesucht, daſs das Purimfest auf das persische Neujahrs- bezw. Allerseelenfest, und daſs der Name Purim auf das persische Farwardîgân zurückgehe. Inzwischen ist Lagarde [2]) selbst an dieser Kombination etwas irre geworden, indem er feststellte, daſs pur nicht zu trennen sei von mandäisch פּוּרָא Mahl, dem wiederum ein älteres syrisches פּוּרָא entspräche. An diese Gleichungen hat nunmehr H. Zimmern [3]) assyrisch puḫru „Versammlung“ angereiht und hervorgehoben, daſs das aramäische פּוּרָא „Mahl“ nichts weiter ist als das assyrische puḫru „Versammlung“, nur mit einer auch sonst zu belegenden, specialisierten Bedeutung des assyrischen Wortes.

Von der semitischen Etymologie des Wortes aus vermutet H. Zimmern denn auch einen semitischen Ursprung der Sache, d. h. des Festes. Als Prototyp desselben nimmt er das babylonische Neujahrsfest Zagmuku in Anspruch. Die Versammlung, welche die Götter an diesem Tage ab-

---

[1]) Abhandl. Götting. Akad. Bd. 34 (1887).

[2]) Göttinger Gel. Anzeigen vom 15. Mai 1890, S. 403.

[3]) Zur Frage nach dem Ursprung des Purimfestes in Stade's ZatW. 1891, 157—169.

halten, wird puḫru genannt. Bei dieser Gelegenheit fand ein Mahl statt, bei dem nicht minder recht gründlich geschwelgt wurde wie bei den jüdischen Purimschmausereien. — Der besondere Zweck des puḫru war aber, die Geschicke, die „Lose", für das neue Jahr zu bestimmen. Es ist eine einleuchtende Behauptung H. Zimmerns, daſs die Esther 3, 7 sich findende Gleichsetzung von פּוּר mit גּוֹרָל „Los" in dieser Sitte begründet sei. Schlieſslich hat Marduk, der Name des Gottes, der in jener Versammlung den Vorsitz führt, eine sehr verdächtige Verwandtschaft mit dem Mordecchai des Esther-Romanes. Die Termine der beiden Feste fallen allerdings nicht zusammen, Zagmuku wird in den ersten Tagen des Nisan, Purim in der Mitte des Adar gefeiert. Aber die Differenz ist nicht groſs. Die Rückverlegung könnte wegen der Nähe des am 14. Nisan beginnenden Passahfestes erfolgt sein.

Wenn פּוּרִים auch sprachlich nichts mit farwardîgân zu thun hat, so sind sehr bedeutende sachliche Beziehungen zwischen beiden vorhanden, die im babylonischen Zagmuk fehlen. Die farwardîgân sind ein Totenfest. Sobald man in Purim ein *verkapptes Totenfest* sieht, gelingt es, wichtigen, sonst rätselhaften Riten desselben einen Sinn abzugewinnen.

Der auffallenden Thatsache, daſs in dem Esther-Roman der Name Gottes mit keiner Silbe erwähnt, d. h. geflissentlich unterdrückt ist, muſs ein religiöses Motiv zu Grunde liegen. Der profane oder heidnische Charakter des Festes muſs, so scheint es, in den Kreisen der Theologen noch so lebhaft empfunden worden sein, daſs sie nur unter dieser Bedingung bereit waren, dem Drucke der öffentlichen Meinung, welche die Aufnahme der Purim in den synagogalen Gottesdienst begehrte, nachzugeben.

Daſs das Purimfest von Haus aus keine profane, sondern eine gottesdienstliche Feier ist, geht auch aus den mit den Schmausereien ursprünglich wohl in deutlicherer

Beziehung als jetzt stehenden *Fasten* hervor. Denn Fasten ist immer eine kultische Handlung. Dieses Fasten kann aber nicht dem Gotte Israels gegolten haben, sonst wäre es nicht nötig gewesen, das Fest durch erdichtete Thatsachen in den offiziellen, Kult einzuschmuggeln; aber auch keiner heidnischen Gottheit, das widerspräche dem Charakter des nachexilischen Judentums. Zwischen Jahvismus und Götzendienst aber gibt es noch ein Mittleres, nämlich den Dienst der Toten. Welche bedeutende Rolle das Fasten im israelitischen Totencultus spielte, ist oben § 10 auseinandergesetzt worden.

Die Purimschmausereien haben in den Gelagen der farwardîgân eine genaue Parallele. Solche Mahlzeiten finden sich überhaupt überall, wo der Kult der Toten zu Hause ist, und deshalb auch in Israel (§ 8). Mit denselben sind gewöhnlich Totenopfer verbunden. Ueberlebsel derselben scheinen die Geschenke zu sein, die man an Purim einander zuschickt (Est. 9, 19), vgl. S. 23.

Das jüdische Totengebet, Qaddish, wird bekanntlich nach dem Tode der Eltern elf Monate lang täglich und dann an jedem Jahrtage gesprochen. Es ist vielleicht beachtenswert, daſs sich dieselbe Terminirung Esther 3, 7 findet: „am ersten Monat, das ist der Monat Nisan, warf er pur, das ist das Los, vor Haman von Tag zu Tag und von Monat zu Monat [bis zum] zwölften Monat, das ist der Monat Adar.

In den Monat Adar, in dem Purim gefeiert wird, fallen eine Reihe von Gedenktagen, d. h. Totestagen hervorragender Personen der Vergangenheit, so des Mose[1]), Elia, der Mirjam.

Im Adar wurden auch die Gräber *getüncht* (Mishna, Sheqalim I, 1, vgl. § 19). Man erklärt dies gewöhnlich als Schutzmaſsregel, um die in Jerusalem um die Passah-

[1]) Lagarde, a. a. O. S. 9 Mitte.

zeit zusammenströmenden Pilger vor Verunreinigung zu bewahren. Es ist indessen schwer glaublich, daſs im Allgemeinen die Grabstätten sonst nicht kenntlich gewesen wären. Auch abgesehen hiervon, darf man sich billig wundern, daſs die Tünchung volle vier Wochen vor Beginn des Passah ausgeführt wurde. Ich sehe in der Tünchung vielmehr eine *Decoration des Grabes.* Deren Vornahme im Adar scheint auf ein Totenfest hinzudeuten.

Hiermit stimmt schön überein, daſs in einer Purimlegende des von E. Sachau edierten geschichtlichen Werkes des Abu Rhaiḥân Muḥammad al Bêrûnî, Haman bei dem Kirchhofe sitzt (ǵalasa ʿinda 'lnavâvîs) und für jeden Toten $3^1/_3$ Dirham nimmt.

Zwei Elemente sind es also, die mit Erfolg zur Aufhellung des jüdischen Purim beigetragen haben, das babylonische Zagmuk und die persischen Farwardîgân. Des letztgenannten Festes Verlegung vom Ende des achten Monates Aban auf das Ende des Jahres beruht seinerseits vielleicht schon auf dem Einfluſs des babylonischen Neujahrs.

Ist es richtig, daſs Purim ein verkapptes Totenfest ist, so müſste es wunderbar zugehen, wenn in demselben nicht auch *genuinisraelitische Elemente* stecken würden. Wir haben ja gesehen und werden es noch mehr inne werden, welch breiten Raum im alten Israel der Cult der Toten einnahm. Genaueres über den Anteil der babylonischen, persischen und israelitischen Vorstellungen an der Entstehung des jüdischen Purim läſst sich indessen vielleicht nie ausmachen.

§ 15.

Der kultische Name.

Die Toten werden an ein paar Stellen אלהים genannt. Was siehst du, frug Saul die Zauberin von Endor. Sie antwortete, ich sehe „elohim“ aus der Erde steigen. Da

sprach er zu ihr: wie sieht er (תָּאֳרוֹ) aus? Sie antwortete: ein alter Mann steigt herauf, der in einen Mantel gehüllt ist. Da erkannte Saul, daſs es Samuel war, warf sich mit dem Antlitz zur Erde und betete an I Sam. 28. Elohim werden die Toten auch Jes. 8, 19 genannt: befragt nicht das Volk seine Elohim, die Lebenden für die Toten? אלהיו und מתים stehen in Parallele. Warum das Suffix von אלהיו dieser Deutung im Wege stehen soll (Dillmann, Comm. S. 87) verstehe ich nicht. Jes. 19, 3 entsprechen sich אובות und אלילים LXX τοὺς θεοὺς αὐτῶν. „Het is opmerkelijk, dat nog in den Talmudischen tijd de uitdrukking „het eten van de doodenoffers (זבחי המתים), voor iets zeer afschuwelijks, in tegenoverstelling met „het eten van Gods tafel“ voorkomt. Abot 3, 4“, Oort a. a. O. 358.

אלהים ist nicht nur pluralis, sondern vertritt auch den fehlenden[1]) oder nicht gern gebrauchten grammatischen Singular. Als Saul von der Zauberin hörte, daſs אלהים heraufsteigen, fragte er: מָה תָּאֳרוֹ I Sam. 28, 4.

Den Elohim gebührt Kultus. Da dieser aber nicht allen Toten, sondern nur den Ahnen zu teil wurde, wird der Name Elohim nicht den Toten überhaupt, sondern nur den Ahnen zukommen.

Die Ahnen sind Elohim, aber sie sind keine Götter, sondern *Geister*. Man darf sich durch die Thatsache, daſs auch Jahve Elohim ist, nicht irre machen lassen. Das Wort ist das gleiche, aber es hat sich ein anderer Begriff daran geknüpft. Deshalb war der Ahnenkult nicht Poly-

---

[1]) Der eigentliche Singular zu אלהים ist jedenfalls אֵל cf. Exod. 34, 14 אל אחר, 34, 18 אלהי מסכה vgl. Wellhausen, Comp. d. Hexat. u. der hist. Bb. 331; weiter אֵלוֹן. Diese Pluralbildung ist uralt, vgl. ܐܰܒܳܐ Vater, ܐܰܒܳܗܳܐ od. ܐܰܒܳܗܳܬܳܐ; ܐܶܡܳܐ Mutter, ܐܶܡܳܗܳܐ u. ܐܶܡܳܗܳܬܳܐ, ar. امّهات. Interessant ist, daſs diese drei Worte Nomina kürzester Bildung (biliteral) sind.

theismus, sondern Polydämonismus, oder wie man häufiger sagt, Animismus [1]).

Dieser Sachverhalt scheint auch im *Namen* אֲבוֹת noch durch. Nach einer feinen Beobachtung Stade's (Gesch. I 395 Anm. 2) erklärt sich die *weibliche* Bildung des Pluralis von âb am ungezwungensten daraus, daſs man sich die Seelen der Vorfahren als geheimniſsvolle Mächte vorgestellt hat. Man erinnere sich auch an אבות.

§ 16.

Rückblick.

Nunmehr lösen sich viele *Probleme*, die Eingangs gestellt worden sind; die Wertschätzung der Söhne, denn nur sie können den verstorbenen Eltern die schuldigen Ehren erweisen; überhaupt die Solidarität des Individuums mit seinen Ascendenten und Descendenten. Der Ahne ist hinsichtlich des Wohlergehens nach seinem Tode von seinen männlichen Nachkommen abhängig, und diese hinwiederum wissen sich im Banne der Geister (אלהים) ihrer Ahnen. „Bedenken wir, daſs die Alten nicht den Gedanken der Schöpfung hatten; alsdann war das Geheimnis der Zeugung für sie, was das Geheimnis der Schöpfung für uns sein kann. Der Erzeuger erschien ihnen als ein göttliches Wesen und sie beteten ihren Ahnen an“ Fustel de Coulanges, La cité antique[5] 34. So wurden Glück und Unglück, das die Nachkommen traf, auch von den längst abgeschiedenen Vorfahren gefühlt, als wären sie mit ihnen ein Leib. Wenn auch nicht einen Leib, so bildeten die Lebenden und die Toten eine groſse Familie. Bei den

[1]) Alle Ahnenverehrung ist Animismus, aber nicht aller Animismus ist Ahnenverehrung. In vorhistorischer Zeit werden noch viele andere Seiten des Geisterglaubens unter den israelitischen Stämmen geherrscht haben. Aber das geht uns hier nichts an. Wo in dieser Untersuchung von Animismus geredet wird, ist eben der Ahnenkult gemeint.

Leichenmahlen vereinigte man sich zu gemeinsamer Niessung.

§ 17.

Die Bestattung.

Die herrschende israelitische Bestattungssitte ist das Begraben der Leiche. Das Verbrennen derselben ist nur ein paar Mal bezeugt, aber es scheint in der Regel die Begrabung der vom Feuer nicht verzehrten Gebeine gefolgt zu sein. Als ehrender Brauch begegnet die Verbrennung nur ein Mal I Sam. 31, 11—13. Die Jabesiten nahmen die Leichen Sauls und seiner Söhne von der Mauer von Betšean herab, verbrannten sie und begruben die Gebeine unter der heiligen Terebinte[1]) von Jabes.

Amos 6, 10 מסרפו ist kritisch verdächtig, da saraph, verbrennen, sonst überall mit שׂ geschrieben und da im Zusammenhang eher ein Synonym von דוד (Luther) erwartet wird. Ist משרף vielleicht derjenige Verwandte, dem die Vollziehung des Totenbrandes (Jer. 34, 5, II Chron. 16, 14. 21, 19) oblag? vgl. § 8 S. 24[2]).

In den übrigen Stellen bedeutet die Verbrennung die Schädigung des Toten. Achan und seine Familie werden in Vollzug des Bannes gesteinigt und verbrannt (Jos. 7, 25). Der genauere Sinn dieser Verbrennung ist recht dunkel. W. Robertson Smith meint, dieselbe sei vielleicht geschehen, damit die Philistäer den Leib Sauls nicht exhumiren konnten. Viel plausibler erscheint diesem Gelehrten jedoch mit Recht, dafs hier eine religiöse Absicht vorliege. Selbstverständlich! Da jede Bestattung ein gottes-

---

[1]) הָאֵלָה I Chron. 10, 2 = I Sam. 31 הָאֶשֶׁל.

[2]) Eine andere Vermutung bei W. R. Smith, religion of the Semites 353 Anm. 3. „In Am. 6, 10 the victims of a plague are burned, which is to be understood by comparing Lev. 20, 14. 21, 9. Amos 2, 1 and remembering that plague was a special mark of divine wrath (2 Sam. 24), so that its victims might well be regarded as intensely *taboo*.

dienstlicher Act ist, so mufs es auch diese sein. Durch die Lokalisirung der Handlung an der heiligen Terebinte verrät sich dieser Sachverhalt aufs deutlichste. Aber hiermit ist die Verbrennung selbst noch nicht erklärt. Man könnte die Abweichung von der herrschenden israelitischen Sitte in der Heiligkeit des Baumes begründet finden, wenn nicht durchgängig bezeugt wäre, dafs an heiligen Stätten begraben wurde. Fs ist möglich, dafs in unserer Pericope nur eine jabesitische Lokalsitte anzuerkennen ist. Wenn Amos 2, 1 Moab vorgeworfen wird, dafs es die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt habe, so ist hier nicht die Verbrennung als solche der Stein des Anstofses, sondern die Art ihres Vollzuges. Während nämlich I Sam. 31 und Jos. 7 der Verbrennung die Begrabung folgen kann, weil vom Brande noch Gebeine übrig geblieben sind, haben die Moabiter, so scheint es, den edomitischen König irgendwie einem solch heftigen Brande ausgesetzt, dafs nichts mehr als ein Häuflein kalkartiger Asche übrig blieb (vgl. Jes. 33, 12). Die Abscheulichkeit dieses Verfahrens wird darin zu erblicken sein, dafs es nach dem damaligen Glauben für das Leben des Individuums im Hades gewisse schreckliche Folgen nach sich zog.

Wie der lebende Mensch ohne Haus unvollständig ist, so der Tote ohne Grab. Für dieses zu sorgen, war die Pflicht der Angehörigen. Fast von allen Patriarchen, Königen, Helden, Richtern wird ausdrücklich erzählt, dafs sie nach ihrem Tode *begraben* wurden. Sogar bei den kleinen Richtern, deren Leben auf ein paar Zeilen abgehandelt wird, wird dies nicht vergessen. „Nach ihm richtete Israel Abdon ben Hillel aus Pireaton und er hatte 40 Söhne und 30 Töchter, die auf 70 Eselsfüllen ritten und er richtete Israel 8 Jahre, da starb Abdon ben-Hillel aus Pireaton und ward in Pireaton im Lande Ephraim begraben“ (Jud. 12, 13—15.

Der aufgehängte Verbrecher soll so rasch wie möglich,

noch am selben Tage begraben werden (Deut. 21, 22 f. Jos. 10, 26 f.). Selbstmörder liefs man nur bis zum Abend unbegraben liegen. *Τοὺς γοῦν ἀνελόντας ἑαυτοὺς παρὰ ἡμῖν μέχρις ἡλίου δύσεως ἀτάφους ἐκρίπτειν ἔκριναν καίτοι καὶ πολεμίους θάπτειν θεμιτὸν ἡγούμενοι* Joseph. bell. jud. III, 8, 5. Dindorf II, 170, 14. Die grimmigsten Feinde Israels, die Schaaren Gogs, werden begraben (Ez. 39, 12). Ein rauher Kriegsmann wie der Usurpator Jehu ben-Nimsi befiehlt, die auf sein Geheifs ermordete Königin Izebel zu bestatten, mit den Worten : begrabet die verfluchte, denn sie ist eines Königs Tochter, II Kön. 9, 34. Bei der im A. T. häufigen Strafe der Steinigung versah der über der Leiche sich wölbende Steinhaufe (גל אבנים) die Stelle des Grabes (Jos. 7, 24—26). Die Uebersteinung Absaloms war wohl nur ein Provisorium II Sam. 18, 27. Für die Erschlagenen Gogs und Magogs ist dies ausdrücklich bezeugt. „Der Wanderer, welcher Menschengebeine liegen sieht, wird ein Steinmal ציון errichten, bis sie die Totengräber ins Grab betten" (Ez. 39, 15).

Nicht begraben zu werden gilt als die furchtbarste Schande. Die Profeten sprechen diesen Fluch nur dann aus, wenn sie die volle Schale ihres Zornes über die Feinde Jahves ausgiefsen wollen. Izebel, ruft Elisa II Kön. 9, 10 aus, sollen die Hunde auf dem Felde von Jezrael fressen, ohne dafs sie jemand begräbt (cf. Jer. 16, 4. Ez. 29, 5). Am Gerichtstage Jahves werden die Erschlagenen Jahves von einem Ende des Landes bis zum andern liegen, unbetrauert, ungesammelt, unbegraben, wie Mist auf dem Acker Jer. 25, 33. 16, 5 ff., wie Garben hinter dem Schnitter, die keiner aufliest Jer. 9, 21. Jubil. 23 [1]). Am Tage der feindlichen Invasion werden die Gebeine des

---

[1]) In der Dillmannschen Uebersetzung, Jahrb. der bibl. Wiss. ed. Ewald III, S. 24, Zeile 21 von oben ist statt „der nahe ist" (zajeqareb) „der begräbt" (zajeqaber) zu lesen.

Königs von Juda, der Beamten, der Priester und Profeten aus den Gräbern gerissen werden (Jer. 8, 1 ff.). Um Jojaqim wird man nicht klagen: weh mein Bruder und nicht: weh mein Herr, eines Esels Begräbnis wird er finden Jer. 22, 18. Du bist wie eine abscheuliche Fehlgeburt aus dem Grabe geworfen, höhnt der nachexilische Verfasser von Jes. 14, 19[1]) über den König von Babel. ψ 79 klagt: Die Heiden gaben die Leichen deiner Knechte / den Vögeln des Himmels zum Fraſse / das Fleisch deiner Frommen (חסידיך) den wilden Tieren / sie vergossen ihr Blut wie Wasser / um Jerusalem und keiner begrub. ψ 79, 2. 3. I Macc. 7, 17 cf. II 5, 10. 9, 15. 13, 7. Sap. Sal. 4, 19 (πτῶμα ἄτιμον). Vor einem solchen Lose empfindet sogar der Verfasser des Qohelet, in dessen Augen ein lebender Hund immer noch besser als ein toter Löwe daran ist (9, 4), ein unheimliches Grauen (6, 3). Henoch 98, 13 wird wider die Gottlosen, die sich über die Drangsal der Gerechten freuen, die Drohung ausgesprochen, daſs ihnen kein Grab gegraben werde. Andererseits bemerkt Henoch 22, 10 von gestorbenen Sündern, daſs sie begraben wurden. Tobit begräbt seine erschlagenen Landsleute mit Gefahr des eigenen Lebens 1, 17. 18 und 2, 1 ff.

Die Sorge für eine eilige Bestattung wird gewöhnlich damit erklärt, daſs die Leichen als unrein das Land Jahves verunreinigten. Wenn dies richtig wäre, so würde das benutzte Mittel dem beabsichtigten Zwecke sehr wenig entsprechen, denn die Gräber sind ebenfalls unrein. Nu. 19, 16. — Und deren Unreinheit ist nicht zu beseitigen. Man kann sich nur nach Kräften hüten, mit ihnen in Berührung zu kommen. Zu diesem Zwecke war es, wenigstens in späterer Zeit, — so sagt man, aber vergl. S. 44 f. — üblich, die Grabstätten mit Kalk (סיד Maaser sheni V 1) zu tünchen (τάφοις κεκονιαμένοις Mt. 23, 27,

[1]) f. נצר l. נפל vgl. *meine* Miscellen, ZatW. 1891, II, S. 258.

מציינין את הקברות Sheqalim I, 1), und zwar jährlich im Monat Adar vor der Wallfahrt.

Auf den richtigen Weg scheint mir die Beobachtung zu führen, daſs die Volkssitte nicht nur die Begrabung oder Uebersteinung der Leiche, sondern auch die Bedeckung des *Blutes* verlangte. Juda rät seinen Brüdern von der Ermordung Josefs ab mit den Worten : was haben wir für einen Gewinn, wenn wir unseren Bruder erschlagen und sein Blut bedecken? Gen. 37, 26. Die Phrase וכסינו את דמו bedeutet weder : „ihn ohne Blutvergieſsen umbringen", wie Wellhausen, Skizzen II, 54 meint, noch „seine Ermordung verheimlichen" (Dillmann Genesis[4] 376 nach dem Vorgange von LXX? Raschi [ונעלים את מיחתו] Knobel), sondern lediglich den ordnungsgemäſsen Vollzug der Bestattung des Ermordeten. Bei dem friedlich Verstorbenen bezog sich dieselbe nur auf die Leiche, bei dem Ermordeten war noch das vergossene Blut zu bedecken.

Die Richtigkeit dieser Interpretation wird bestätigt durch das Gesetz, welches gebietet, das Blut der Jagdtiere laufen zu lassen und mit Erde zu bedecken. Lev. 17, 13. Wenn bei den Vorschriften über die Schlachtung nur das Ausgieſsen (שפך) des Blutes erwähnt wird (Deut. 12, 16. 24. 15, 23), so ist entweder das Bedecken als selbstverständlich übergangen, oder das Aufsaugen des Blutes durch den Boden als Bedecktwerden verstanden. Für beide Auffassungen kann man sich auf Ez. 24, 7 berufen: „ihr Blut in ihrer Mitte brachte sie [die Stadt der Blutschuld] auf den kahlen Felsen, nicht goſs sie es auf die Erde, es mit Staub zu bedecken.

Der Grund dieses Verfahrens liegt offen zu Tage. Das Bedecken des Blutes bedeutet das *Bedecken der Seele*[1]).

---

[1]) Von dieser Anschauung aus dürfte das aram. נַפְשָׁא „Seele" zu der Bedeutung *Grabstein* gekommen sein. Die Stellen siehe bei Payne

Denn in dem Blute ist, bezw. das Blut ist die Seele. Die Religionsgeschichte belehrt uns, dafs nach einem tief eingewurzelten Glauben aller Völker, welche den Kult der Toten pflegen, die Geister nicht ordnungsmäfsig Bestatteter ruhelos auf der Erde umherschweifen, ohne anderes Ziel als das, den Lebenden zu schaden. (Tylor, Anfänge der Cultur II, 27.) Unschuldig vergossenes Blut, d. h. die in ihm befindliche Seele, schreit, wenn es nicht bedeckt wird, zum Himmel um Rache Gen. 4, 10. Ez. 24, 7. Jes. 26, 21. Hiob 16, 18. Henoch 47, 1. 2. 4, bedecktes Blut dagegen nicht Ez. 24, 7. Von hier dürfte auf eine ältere Vorstellung zurückzuschliefsen sein, nach der überhaupt alles unbedeckte Blut um Rache schreit, um Rache nämlich an dem, der versäumt hatte, es zu bedecken.

Ebenso wie das Bedecken des Blutes mufs das Begraben der Leiche beurteilt werden. Durch dieses wird die Seele an den Leib gebannt, zu dem sie gehört, bezw. in die Lage versetzt, in denselben zurückzukehren, falls sie sich von ihm entfernt haben sollte. „Er wird zu den Gräbern gebracht, und er wacht über dem Hügel“ Hiob 21, 32. Das Subject von ישקד kann m. E., wenn der Text nicht beschädigt ist, nur der Totengeist sein, dem es durch die Bestattung ermöglicht wird, sich dicht bei dem Grabe aufzuhalten.

Durch die Bestattung erwies man also in erster Linie dem Toten eine Wohlthat, in zweiter Linie schützte man sich selbst vor Schaden.

Smith 2432. Aufserdem inschriftlich: de Vogüé, Palmyr. 31 u. Nabat. 10. 11, in den zwei palmyren. Inschr. aus Afrika; Euting, Nabat. Inschr. aus Arabien, Nr. 1, 1. — Talmud: Sheqalim 2, 5. Erubin 53a, vgl. Salomon ibn Parchons Wörterbuch s. v. bei Bacher in ZatW. 1891 S. 49 f.

§ 18.

Das Familiengrab.

Die Volkssitte verlangte nicht nur die Bestattung der Toten überhaupt, sondern vielmehr die Bestattung im *Familiengrab.* Deshalb vergiefst die hebräische Geschichtschreibung nur selten die Angabe, dafs ein Patriarch, Richter, König etc. zu seinen Ahnen geschaart (הסאף לעמיו Gen. 49, 29. 33. 25, 8. 17. 35, 29. Nu. 27, 13. 31, 2. 20, 24. 26. Deut. 32, 50. II Chron. 34, 28. II Kön. 22, 30, בוא אל אבותיו Gen. 15, 15, האסף אל אבותיו Jud. 2, 10) worden ist, oder sich zu seinen Vätern gelegt hat[1]) (שכב עם אבותיו), dafs er ins Grab seines Vaters II Sam. 17, 23. 21, 14, seiner Väter I Kön. 13, 22 oder seines Vaters und seiner Mutter II Sam. 19, 38 gekommen ist. Jakob bittet Joseph : begrabe mich nicht in Aegypten, ich will bei meinen Vätern liegen Gen. 47, 31, cf. 50 13. Denselben Wunsch spricht Joseph Gen. 50, 24 cf. Jos. 24, 32 aus. Als Barzillai nach dem siegreichen Ausgang der Schlacht von Machanaim David zur Huldigung aufsuchte, wollte dieser ihn mit an den Hof nach Jerusalem nehmen. Aber Barzillai dankte für die Ehre: „möge dein Knecht zurückkehren, dafs ich beim Grabe meines Vaters und meiner Mutter in meiner Stadt sterbe“ II Sam. 19, 38. ʿAsael ben Çeruja kommt in das Begräbnis seines Vaters nach Betlehem II Sam. 2, 32. David setzt das Haupt Isbaals im Grab seines Vetters Abner bei II Sam. 4, 12, die von den Gibeoniten vor Jahve gepfählten Sauliden im Erbbegräbnis der Familie in Benjamin II Sam. 21, 13. Nehemia bittet den Grofskönig, ihn nach der Stadt des Begräbnisses seiner Väter zurückkehren zu lassen. Neh. 2, 5. Die Wertschätzung des Familiengrabes erhielt sich bis in die spätesten Zeiten. Judit wurde in dem *σπήλαιον*

[1]) Vgl. die Zusammenstellung für die Könige bei Bleek[4] (Wellhausen) S. 242.

ihres Mannes Manasse begraben (16, 23). Tobit verlangt neben seiner Frau in einem Grabe beigesetzt zu werden. Tob. 4, 3. 4. 14, 10. 12. Der Makkabäer Simon läfst die Gebeines seines zu Ptolemais ermordeten Bruders Jonatan nach der Stadt seiner Väter Modein bringen. I Macc. 13, 25. Juda Makkabi befiehlt die Leichen der gegen Gorgias Gefallenen *ἀναχομίσασθαι καὶ μετὰ τῶν συγγενῶν ἀποκαταστῆσαι εἰς τοὺς πατρῴους τάφους.*

Im Besitze eines Familiengrabes konnten natürlich nur diejenigen sein, welche eigenen Grund und Boden besafsen. Dasselbe wird sich deshalb ursprünglich im Hause oder in der Nähe desselben befunden haben. So werden Joab (I Kön. 2, 34) und Samuel (I Sam. 25, 1. 28, 3) in ihren Häusern begraben. Für die judäische Dynastie wird bis auf Ahaz die Davidsburg (vgl. Jes. 14, 19), dann aber der Garten Uzza genannt. Derselbe mufs indefs nach Ez. 43, 7 in nächster Nähe des Tempels gesucht werden. Diese Sitte hat sich bei dem höchsten Adel bis zum Zusammenbruch des Reiches erhalten. Erst Ezechiel sieht darin eine Profanirung des Heiligtums Jahves (Ez. 43, 7—9). „Dies ist wohl der Grund, warum beim frommen Josia der Ort, bei Hiskia das ganze Begräbnis verschwiegen wird“ II Kön. 20, 21. 23, 30 vgl. S. 54 Anm. 1.

Aus praktischen Gründen wird man indessen im Allgemeinen schon früh dazu übergegangen sein, die Grabstätten nicht nur aufserhalb der Häuser, sondern auch aufserhalb der Städte oder Ortschaften anzulegen. Die Lage derselben war im Allgemeinen von der Bodenbeschaffenheit abhängig, da die israelischen Gräber, ganz anders wie unsere, vielmehr Grüfte waren, die in der Regel in den Fels gehauen wurden (Jes. 22, 16. II Chron. 16, 14. Mt. 27, 60. Joh. 11, 38. Lc. 23, 53. 11, 44). Natürliche Höhlen konnten wohl nur selten ohne weiteres benutzt

werden[1]). Diese Grüfte waren Familieneigentum. Einen Fremden daselbst beizusetzen galt als Verbrechen für den Urheber und als das gröfste Unglück für den Toten. Es liegt auf der Hand, dafs diese Anschauung nicht auf einer gewissen Strenge des Eigentumsbegriffes, sondern nur auf dem kultischen Charakter des Grabes beruhen kann. Leider sind diese Dinge nur mittelbar zu erschliefsen. Aber wenn wir Inschriften von altisraelitischen Grabkammern besäfsen, so würden sich dieselben meines Erachtens von den nabatäischen in el-Ḥigr, el-ʿÖla oder Teima nur wenig unterscheiden[2]).

Die allerärmsten, die kein Erbbegräbnifs besafsen, oder kaufen konnten oder Pilger, mufsten mit Massengrabstätten, den קברי בני העם (Jer. 26, 23) vorlieb nehmen. Mt. 27, 7. Dorthin kommen auch die Verbrecher רשעים, עריצים Jes. 53, 9. Der von den Aegyptern ausgelieferte judäische Profet Uria wird nach seiner Hinrichtung in die Leute-

---

[1]) Das technische Detail ist für unsere Untersuchung, der es lediglich auf die *religiösen* Elemente ankommt, irrelevant. Für jenes ist der Artikel von Kamphausen in Riehms Handwörterbuch I, 535—539 nachzusehen.

[2]) Es scheint mir nicht unangebracht, eine solche (Nr. 2 der Ausgabe J. Eutings, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885) in Uebertragung herzusetzen. „Dies ist das Grab, welches gemacht ʿAidu der Sohn des Kuhailu, Sohnes des / Alexi für sich selbst und seine Kinder und deren Nachkommen und für einen solchen, der in seiner Hand verweist / eine von der Hand des ʿAidu [ausgestellte] Urkunde der Bestätigung, eine Vollmacht für ihn und für einen solchen, welchem das Begräbnisrecht darin verleiht / ʿAidu zu seinen Lebzeiten; im Monate Nîsân im Jahre 9 des Ḥariṭat (= 1 vor Chr.), Königs / der Nabatäer, welcher sein Volk liebt. Und es mögen verfluchen Dûsharâ und Manôtu und Qaisah / jeden, der diese Grabhöhle verkauft oder kauft oder verpfändet oder verschenkt oder / vermietet, oder über dieselbe irgend ein anderes Schriftstück verfafst oder einen Menschen darin begräbt / aufser einen der oben Verzeichneten. Und die Grabhöhle und diese ihre Aufschrift sind unverletzlich (חרם) / gleich der Beschaffenheit des Heiligtums (חרם) des Nabatäer und Salamier in alle Ewigkeit.“ Vgl. auch die Grabschrift d. Eschmunazar, Z. 3—13.

gräber geworfen, Jer. 26, 23. Der anonyme Gottesmann, der unter Jerobeam von Juda nach Betel kam, liefs sich eine Widerspenstigkeit gegen den Befehl Jahves zu Schulden kommen I Kön. 13, 21. Das Strafurteil folgte auf dem Fufse : „weil du zurückkehrtest und Brot afsest und Wasser trankst an dem Orte, an dem es dir Jahve verboten hat, soll deine Leiche nicht ins Grab deiner Väter kommen“ (v. 22).

Die hohe Wertschätzung des Familiengrabes ist nicht ohne weiteres verständlich. „Sehr natürlich“ (Winer, Realwörterbuch[3] I, 444) ist sie wenigstens von unserem modernen Standpunkt aus betrachtet, keineswegs. Die Berufung auf „den stark ausgeprägten religiösen Familiensinn der Hebräer“ (Kamphausen in Riehms HW. I, 162a) wird ebenfalls den Thatsachen nicht hinreichend gerecht.

Die Bestattung im Familiengrabe kann nur den Zweck haben, unter den verstorbenen Gliedern bezw. Ahnen der Familie eine Gemeinschaft herzustellen. Diese Gemeinschaft hat aber nur einen Sinn, wenn die Toten leben. Das Fortleben der Verstorbenen ist nicht nur die Voraussetzung der Bestattung überhaupt, sondern auch der Bestattung im Familiengrabe. Wie im Lande der Lebenden kein Individuum für sich existirt, sondern nur im Zusammenhange mit seiner Familie, so wäre es eine unerhörte Grausamkeit dem weiter lebenden Toten das zu versagen, was sich für den Lebenden von selbst versteht. Man darf sogar behaupten, dafs derselbe auf diesen Genufs noch einen höheren Anspruch als der Lebende hat, da er diesem ja als übermenschliches Geistwesen (אלהים) gegenüber steht.

Die Gräber sind natürlich *heilig*. Denn sie sind die Wohnungen der Toten, denen man Speise und Trank vorsetzt, die man in wichtigen Angelegenheiten befragt. Die Grabstätten sind die Tempel des Ahnenkultus. Nach Jes. 65, 14 setzte man sich in die Gräber und übernachtete in den Höhlen. Die Ausleger pflegen die Frage aufzuwerfen,

ob dies zum Zwecke von Totenopfern und Totensühnungen oder zur Erkundung der Zukunft durch Incubation geschah. Aber diese Fragestellung ist schief. *δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας.*

Wie die Jahvekultstätte (Stade, Geschichte I, 358 ff.) so besitzt auch das Grab seine Maççebe. Jakob errichtet eine heilige Säule am Grabe der Rahel (Gen. 35, 20), und Absalom setzt sich noch bei Lebzeiten eine solche — wie ein Pharao — im Königsthale II Sam. 18, 18. Ein anderer Name für denselben Gegenstand ist יָד (Hand); nicht sofern die Hand auf etwas aufmerksam macht, sondern weil man die Hand, mit der die Votio vollzogen wird, darauf abbildet[1]).

Aus der Heiligkeit des Grabes erklärt sich weiter die Thatsache, daſs sich noch in historischer Zeit an berühmten Jahvekultstätten Patriarchengräber befanden. In der Höhle zu Makhpela bei Hebron war das Grab Sara's Gen. 23, Abrahams 25, 9, Isaaks, Rebekka's, Lea's, Jakobs 49, 31, in Sichem das Grab Josefs Jos. 24, 32, in Qadesbarnea das Grab Mirjams Nu. 20, 1, dasjenige Debora's unter dem heiligen Baume (אלון) von Betel Gen. 35, 8.

Es wird auch kein Spiel des Zufalls sein, daſs nicht nur die Heiligtümer Jahves, sondern auch die Gräber gern auf Anhöhen angelegt wurden. Aaron wird auf dem Hor Nu. 20, 22—24, Mose auf dem Nebo, Deut. 34, bestattet. Die Gräber von Betel lagen auf dem Berge (בהר) II Kön. 23, 16. Die Worte Jeremia's: „wirf dein geweihtes Haar zur Erde, heb' Klage an auf den Hügeln!“ Jer. 7, 29 und des Eliphaz: „in reifem Alter kommst du ins Grab, wie

---

[1]) יָד ist daher am besten durch „Votivstein“ wiederzugeben. Die mannigfaltigen Formen zeigt das Corpus inscriptionum Semiticarum von Nr. 199 an. Da nicht nur Meilensteine, sondern auch Wegweiser ursprünglich Votivsteine sind, so hat יָד in der Sprache irgendwann auch *diese* Bedeutungen bekommen. יָד „Wegweiser“ Ez. 21, 24.

der Garbenhaufe hinaufgebracht wird“ Hiob 5, 26[1]) haben vielleicht die selbe Sitte im Auge. In vielen Fällen mag jene Lage mit der Natur des Felsengrabes zusammenhängen.

§ 19.

Die Scheol.

Die Ahnen hausen im Familiengrabe zusammen wie die Familie im Hause. Nun ist aber auch die Familie keine selbständige Gröſse. Sie steht in Beziehung zu anderen Familien, mit denen sie ein Geschlecht bildet. Die Geschlechter sind wieder Teile eines gröſseren Verbandes, des Stammes. Im Laufe der Geschichte schlossen sich die israelitischen Stämme zu einem Volke zusammen. Auch diese weiteren socialen Beziehungen dürfen dem Verstorbenen nicht verkümmert werden. Aber wo findet dieser Verkehr statt? Im Familiengrab ist er undenkbar.

Deshalb geht schon seit den frühsten von uns controllirbaren Zeiten neben der Vorstellung vom Familiengrab die andere her, daſs ganze Totengeschlechter an einem Orte zusammenhausen. Dieser Ort wird gewöhnlich שְׁאוֹל[2]), selten, und niemals in älteren Schriften, בור genannt (Ez. 26, 20. 31, 14. 16. 32, 18. 23. Thren. 3, 53. 55. Jes. 14, 15. 19. 38, 88. Prov. 1, 12. 28, 17.

---

[1]) Jes. 53, 9 ואת עשיר במתיו würde hierher gehören, wenn man בְּמֹתָיו für בְּמֹתָיו lesen dürfte. Aber das ist entschieden falsch, wie Dillmann im Commentar S. 461 gut auseinandergesetzt hat. Das Wort scheint sehr stark verderbt zu sein.

[2]) שאול. Die Etymologie des Wortes ist dunkel. A. Jeremias, die babyl. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, S. 62, behauptet mit groſser Zuversicht, es sei von שאל einfordern, zur Entscheidung fordern abzuleiten, was das Synonym mala-ak ki „Entscheidungsort unzweifelhaft bezeuge. Diese Deutung scheitert schon allein an der Thatsache, daſs שאול für den israelitischen Glauben, und auch für den assyr.-babyl., gar kein Entscheidungsort ist. Uebrigens hat P. Jensen, Kosmologie 223 die Existenz eines assyr. šuâlu = שאול beseitigt.

ψ 28, 1. 143, 7. 30, 4. 88, 5. 7. 40, 3). Man denkt die Scheol in den tiefsten Tiefen der Erde, tiefer als das Meer (Hiob 26, 5), so tief wie die Grundvesten der Berge. Deut. 32, 22. Sir. 51, 5 *βάθος κοιλίας ᾅδου.* עמקי שאול Prov. 9, 18. Du sendest Boten, so wendet sich Jesaia 57, 9 an das abtrünnige Volk, in weite Ferne, tief herab in die Scheol. Der König Aḥaz wird vor die Wahl gestellt, sich ein Wahrzeichen hoch droben oder tief unten in der Scheol zu erbitten. Jes. 7, 11. Die Entgegensetzung von Himmel und Unterwelt findet sich auch sonst. Am. 9, 2. ψ 139, 8. Was kennst du tiefer als die Scheol? ruft Zophar Hiob zu? Hiob 11, 8. Daher erhalten שאול und בור gelegentlich die Attribute תַּחְתִּיָּה oder תַּחְתִּיּוֹת ψ 86, 13. 88, 7. Deut. 32, 22. Thren. 3, 25, oder sie werden geradezu durch das synonyme ארץ תחתית Ez. 31, 14, oder תחתיות א׳. 26, 20. 32, 18. 24. oder Jes. 44, 23. ψ 63, 10. 139, 5 ersetzt. Man steigt zur Unterwelt hinab (ירד) oder wird hinabgebracht. Stehender Ausdruck ist יורדי בור ψ 88, 5. 107, 23. Jes. 14, 19. 38, 18. ψ 28, 1. 143, 7. 30, 4. Ez. 26, 20. 31, 14. 16. 32, 18. 19. 29. 30. Sie zerfällt in Abteilungen חדרי מות[1]) Prov. 7, 27. Ihre hintersten Räume sind die ירכתי בור Ez. 32, 23. Hier und da wird die Unterwelt mit Thoren vorgestellt (ψ 9, 14. Hiob 38, 17 bis. Jes. 38, 10. ψ 107, 18. Mt. 16, 18. Sap. Sal. 16, 13) und diese mit Riegeln Hiob 17, 16. Die Sonne scheint in diese Tiefen nicht, deshalb sind sie ein Land der Finsternis und des Dunkels (צַלְמוּת), Land des

---

[1]) Der Name der an der Südküste Arabiens gelegenen Landschaft Ḥaḍramant حضرموت הצרמות soll nach einer weit verbreiteten Annahme „Totenhof" bedeuten (auch J. Halévy : Mélanges de Critique et d'Histoire, Paris 1883, S. 85 f.). So plausibel diese Deutung sprachlich auch ist, so fehlt ihr doch sachlich jeder Anhalt. Vielleicht ist hierher zu ziehen, dafs nach einer muslimischen Legende das Rumoren des Kraters von Barahût in Ḥaḍramant für das Seufzen verlorener Seelen gehalten wird. W. R. Smith, Relig. Semit. 127.

Düsters und nicht des Lichtglanzes; und wenn es aufleuchtet, ist's wie Nacht" [1]) Hiob 10, 21. 22.

Im Grunde genommen schliefsen die Vorstellungen von dem Aufenthalt der Toten im Grab und in der Scheol einander aus. Ueber das Verhältnis beider konnten deshalb immer nur unklare Meinungen vorhanden sein. Ez. 32 ist die Scheol der Ort, an dem die Gräber der ganzen Welt vereinigt sind. „Daselbst (in der Unterwelt) Assur und seine ganze Schaar, rings um ihn her ihre Gräber, alle erschlagen, gefallen durchs Schwert, seine Gräber sind in den Winkeln der Tiefe gemacht, und seine Schaar ist rings um sein Grab, sie alle erschlagen, gefallen durchs Schwert, die Schrecken anrichteten im Lande der Lebenden" Ez. 32, 22. 23. Dagegen Jes. 14, 9 befinden sich die Toten nichts weniger als in den Gräbern der Scheol, sie führen vielmehr das Erdenleben — nur in schattenhafter Weise (רפאים) — weiter fort, wie auf Erden sitzen z. B. die Könige auf Thronen. T. K. Cheyne nennt deshalb die Scheol mit Recht ein „aristocratic department" (Bampton Lectures S. 382). Wie wenig aber ein Geist wie der Verfasser von Jes. 14 Scheol und Grab auseinanderhalten konnte, lehrt v. 11 : hinabgebracht in die Scheol ist deine Herrlichkeit / das Rauschen deiner Harfen / unter dir sind Maden gebettet / deine Decke ist Gewürm. /

Trotz aller Exclusivität stehen Scheol und Grab hinwiederum in einem inneren Verhältnisse. Gen. 37, 35 J klagt Jaqob : ich werde trauernd zu meinem Sohne in die

---

[1]) כמו אפל 22a ist aus 22b eingedrungen und deshalb zu tilgen. צלמות ist fälschlich aus 21b hereingekommen. Man braucht die Glieder nur stichisch zu schreiben, um die Leichtigkeit einer solchen Corruption einzusehen. Wann erhalten wir einmal *eine in Stichen gedruckte Ausgabe* der poetischen Teile des A. T.s! Das wäre wichtiger als alle Commentare. סדרים ist im Zusammenhang nicht zu übersetzen. Ursprünglich wird זהר, נהרה oder etwas ähnliches da gestanden haben.

Scheol fahren: cf. 42, 38. 44, 29. 31, während er Gen. 47, 30 J? den Wunsch ausspricht: ich möchte bei meinen Vätern liegen; begrabt mich in meinem Grabe! Der sterbende David legt seinem Sohn ans Herz, die grauen Haare Joabs nicht mit Frieden in die Scheol hinabzubringen. I Kön. 2, 6 „und so ging Benaja ben-Jojada hinauf und stiefs ihn nieder, und er ward in seinem Hause begraben."

Man könnte meinen, nur der Begrabene komme in die Scheol. Das ist jedoch nicht der Fall. Alle ohne Ausnahme kommen in dieselbe. Morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir sein, droht der erschienene Samuel dem König in En-Dor I Sam. 28, 19[1]). Aber ihr Loos daselbst ist sehr verschieden. Diejenigen, welche wie Vorhäutige sterben (Ez. 28, 10), d. h. die überhaupt in kein Grab, oder nur nicht in das Familiengrab kamen (Jes. 14, 19), wurden auch in der Scheol nicht zu ihrer Familie und ihrem Geschlechte (דּוֹר אֲבוֹתָיו ψ 49, 20) gesellt, sondern mufsten sich in den Winkeln und Ecken (ירכתי בור Ez. 32, 23. Jes. 14, 15) herumdrücken. Im Gegensatze zu diesen Anschauungen hofft Jaqob mit Josef in der Scheol vereinigt zu werden, obwohl er nicht anders wufste, als dafs er einem wilden Tiere zur Beute gefallen sei. Gen. 37, 35. 33.

Ohne jede Analogie ist die Episode Nu. 16, 31 f. (vgl. v. 29. 30): da that die Erde ihren Rachen auf und verschlang sie und ihre Häuser und die ganze Rotte Qorah und die ganze Habe. Da fuhren sie und alles was sie hatten *lebendig* zur Scheol und die Erde schlofs sich über ihnen, vgl. ψ 55, 16. 63, 10. 124, 3. Prov. 1, 12. Wie man sich das weitere Schicksal dieser Unglücklichen dachte, ist schwer zu sagen.

---

[1]) Diese Thatsache macht mir die sonst sehr ansprechende Vermutung Stade's, dafs die Scheol aus einer mythologisirenden Vereinigung der einzelnen Gräber entstanden ist (Geschichte I 420) doch etwas zweifelhaft.

Die rituell Begrabenen wohnen in der Scheol familien- und geschlechterweise zusammen. In der ältesten Zeit konnten als Bewohner derselben nur Israeliten in Betracht kommen. Aber in den ältesten ausführlicheren Nachrichten Ez. 32, Jes. 14, erscheint das Totenreich bereits als Versammlungshaus für alle Welt. בית מועד לכל חי Hiob 30, 23 vgl. 17, 13. Ezechiel 32 zählt auf: Aegyptens Getümmel und die Töchter herrlicher Völker, Assur und seine ganze Schaar, Elam, Mesekh, Tubal, Edom, die Fürsten des Nordens und alle Sidonier. Jes. 14 nennt alle Böcke der Erde und alle Könige der Völker, neben denen die Völker selbst als selbstverständlicher Zubehör weggelassen sind. Die Stellung Israels in diesem Reiche wird nie erörtert, aber sie war jedenfalls als eine centrale gedacht. Es braucht nicht versichert zu werden, daſs solche universalistische, kosmopolitische Reflexionen immer nur die Sachen weniger gewesen sind und niemals die populären Vorstellungen beherrscht haben. Das Interesse des gewöhnlichen Mannes ging nur selten über den Kreis seiner Familie hinaus. Es ist ja bis auf den heutigen Tag nicht viel anders.

§ 20.

Das Leben in der Scheol.

Wie schon angedeutet ist das Leben in der Scheol eine Fortsetzung des Erdenlebens. Und zwar erscheinen die Gestorbenen hier so wie sie die Erde verlassen haben. Der Unbeschnittene wird an der Vorhaut erkannt, der Prophet am Mantel (I Sam.), der Bräutigam am Kopfputz, die Braut am Geschmeide Jes. 61, 10, die Könige am Diadem und Thronsessel, die Krieger am Schwerte, die Völker an ihren Leibern und an ihren Trachten. Wer lahm oder an Hand und Fuſs verstümmelt, oder einäugig aus dem Leben schied, hatte auch in der Scheol diese Leibes-

schäden mit herumzutragen. Mtth. 18, 8. 9 = Mc. 9, 43. 45. 47. Die sanften Züge des in Frieden Entschlafenen und das schmerzdurchfurchte Antlitz eines schweren Todeskampfes sind in der Scheol zu unterscheiden. Der Krieger, welcher durch Weibes Hand ein schimpfliches Ende gefunden hat, ist für alle Ewigkeit gezeichnet. Vielleicht mit aus diesem Grunde heifst Abimelekh, als er in Tebeṣ von einer Frau tötlich mit einem Mahlsteine getroffen war, seinen Knappen ihn mit dem Schwert durchbohren Ri. 9, 54. Wenn der israelitische Krieger dem Tode nicht mehr entrinnen konnte, galt es für ehrenvoll, Hand an den eigenen Leib zu legen. Auf diese Weise konnte er dem schadenfrohen Gespötte entgehen, das sonst unfehlbar seiner harrte. Schadenfreude ist bekanntlich einer der charakteristischsten Züge des israelitischen Altertums. יִשְׁרֹק וְנִיעַ יָדוֹ Zeph. 2, 15, שָׁלַח אָצְבַּע Jes. 58, 9. Die Toten äufsern diesen Hohn nicht nur in Geberden, sondern sie sprechen ihn auch aus. Als der König von Babel ins Totenreich einzieht, gerät alles in Erregung: „er brachte die Rephaim gegen dich in Bewegung / alle Böcke der Erde / liefs von ihren Thronen aufstehen / alle Völkerkönige. Diese huben an: auch du bist kraftlos geworden / uns gleichgestellt / hinabgestürzt in die Scheol ist deine Herrlichkeit / das Rauschen deiner Harfen ... Ist das der Mann, der die Erde in Beben versetzte / Königreiche erschütterte? Jes. 14, 9—11. 16 vgl. Ez. 32, 21.

Trotz dieser mannigfaltigen Lebensäufserungen ist das Leben in der Scheol doch armselig. Denn ihre Bewohner sind kraftlos (חַלָּיִתָ Jes. 14, 10), ihr Gang ist unsicher (כּשׁל Jes. 59, 10), sie sind nur die Trümmer einstiger Herrlichkeit (Ez. 26, 20). Sie heifsen deshalb רְפָאִים [1]) „die

[1]) רפאים. Da das selbe Wort 1) „die Bewohner der Scheol“ und 2) „ein kanaanitisches Riesenvolk“ bedeutet, so darf man nicht behaupten, dafs ר 1 mit ר 2 nichts zu thun hätte. רפאים bedeutet gar

Matten, Schlaffen“ Jes. 14, 9 ff. 26, 14. 19. ψ 88, 11. Prov. 2, 18. 9, 18. 21, 16 und 1 mal bis jetzt im Phönikischen I Sid. Zeile 8.

Diese Einbufse an Lebenskraft wird jedoch an einem anderen Punkte wieder ausgeglichen. Wir haben schon oben gesehen, dafs die Toten als übermenschliche Geistwesen verehrt werden. Sie sind zwar רפאים, aber sie sind zugleich אלהים.

Diese Apotheose — die übrigens in der historischen Zeit hinter der Armseligkeit des Scheollebens so völlig zurücktritt, dafs man für die Geschicke der Toten nur bittre Klage übrig hat — hat für das Leben in der Scheol eine sehr bemerkenswerte Folge. Die wichtigste Function des auf Erden lebenden Individuums, die Ausübung von Kult fällt, für die Bewohner der Scheol weg. Der Ahnenkult hat keinen Sinn mehr, sie sind ja selbst Ahnen, aus kultischen Personen zu Objecten der Verehrung geworden.

---

nicht „Riesen“ schlechthin, sondern „Riesen der Urzeit.“ Wie alle Dahingeschiedenen haben auch diese ihren Aufenthalt in der Scheol und sind deshalb רפאים 1. Ursprünglich ist rephaim nichts anderes wie „Totengeister.“ Von hier kam es erst zur Bedeutung „Urbevölkerung.“ Der Begriff des Riesenhaften (Nu. 13, 33) liegt nicht im Worte, sondern ist auf Grund eines weit verbreiteten Glaubens hineingetragen. — Im Moabitischen entspricht אֵמִים (Deut. 2, 11), welches Wort wohl zu אימה Furcht zu stellen ist; im Ammonitischen זַמְזֻמִּים Deut. 2, 20 offenbar die Murmeler, man erinnere sich an מהגים und מצפצפים Jes. 8, 19; im Edomitischen חֹרִים (= Höhlenbewohner) Deut. 2, 12. 22; im Philistäischen עַוִּים Deut. 2, 23 und ענקים Deut. 2, 10 u. ö., beide von unbekannter Etymologie. Von אמים und זמזמים ist es mir so gut wie sicher, dafs sie ursprünglich Namen für Totengeister sind; ebenso von זוזים (vagantes?), welches Gen. 14, 5 zwischen rephaim und emim steht. Wellhausen, Comp. d. Hexateuchs u. d. hist. Bücher des A. T. S. 308 vermutet, dafs auch die נפילים Gen. 6, 4 mit den Rephaim verwandt seien. Wenn das Wort etymologisch zu נפל Fehlgeburt gehört, so wäre seine Grundbedeutung „Tote“ schlechthin.

Noch viel weniger ist es denkbar, dafs diese Elohim einer mit ihnen rivalisirenden Gottheit, wie Jahve Elohim es war, huldigen. Diese Thatsache ist zwar nicht ausdrücklich in einer älteren Quelle ausgesprochen, aber sie ist die notwendige Consequenz der Gesammtanschauung. Auch in der späteren Litteratur lesen wir ziemlich oft (vgl. unten § 25 ff.), dafs Jahve in der Unterwelt nicht angerufen wird, aber dies ist dort nicht mehr allein aus dem latenten Fortwirken des alten Glaubens zu erklären, sondern auch aus der demselben stracks widersprechenden Annahme, dafs der Tod nahezu das völlige Aufhören der Existenz bedeute, vgl. § 28.

§ 21.

Jahve und die Toten.

Diesem Geisterreich gegenüber ist Jahve machtlos. Wenn er einen Frevler bei Lebzeiten nicht zur Rechenschaft gezogen hat, so kann er ihn nicht mehr erreichen. Dennoch wäre die Freude dieses Frevlers, Jahve entschlüpft zu sein, eitele Freude. Wen Jahve an seinem Leibe nicht mehr strafen kann, den straft er an seinen Nachkommen. Es ist oben (S. 30 f.) auseinandergesetzt worden, was die Ausrottung der Nachkommen für den Menschen bedeutet. Somit ist die Ahndung der Sünde an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied nicht schnöde Rachsucht, sondern unter Umständen das einzige Mittel, durch welches Jahve bei den herrschenden Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode seine vergeltende Gerechtigkeit vollziehen konnte.

Die Scheol ist ein ewiges Haus. Qohel. 12, 5. Jubil. 36 Anfang. „Tote leben nicht wieder auf, Rephaim erheben sich nicht, also suchtest du heim und vertilgtest sie und raubtest ihnen jegliches Gedächtnis“ (Jes. 26, 14). „Für den Baum gibt es Hoffnung / wird er abgehauen, so

grünet er wieder / und seine Sprossen nehmen nicht ab. / Altert in der Erde seine Wurzel / stirbt sein Stumpf im Boden ab / vom Geruch des Wassers treibt er / setzt Aeste an wie ein Setzling. / Aber stirbt der Mann, so sinkt er hin, / verhaucht der Mensch, wo ist er? / Das Wasser aus dem See zerrinnt / ein Flufs versiegt und und trocknet aus / so legt der Mensch sich nieder und wo ist er? / So wenig die ewigen Himmel vergehen / werden sie aus ihrem Schlafe wach noch rege" Hiob 14, 7—12. „Es schwindet die Wolke und fährt dahin / also wer zur Unterwelt sinkt, steigt nicht wieder empor. / Er kehrt nicht wieder nach seinem Hause / sein Wohnort erkennt ihn nicht mehr" / Hiob 7, 9. 10.

Nur durch ein Wunder war eine Rückkehr möglich. Elia streckte sich dreimal über das Kind der Wittwe von Çarephat, rief zu Jahve und sprach: „Jahve, mein Gott, möge doch die Seele dieses Knaben wieder in ihn kommen, und Jahve erhörte das Gebet Elia's, und die Seele des Knaben kam wieder in ihn und er lebte" 1 Kön. 17, 21. 22. Elisa sandte seinen Diener Gehazi, seinen Stab auf das Antlitz des gestorbenen sunammitischen Knaben zu legen. Als dieser nichts ausrichten konnte, kam Elisa selbst und that wie sein grofser Vorgänger. „Da nieste der Knabe siebenmal und öffnete seine Augen" II Kön. 4, 20 ff. Die Leiche eines namenlosen Mannes ward wieder lebendig, als sie mit den Gebeinen Elisa's in Berührung kam, in dessen Grab sie, angesichts eines moabitischen Einfalls, in Hast und Bestürzung geworfen worden war I Kön. 13, 21.

Aber auch diese Wiederbelebungen stehen dem Satze *οὐ γάρ ἐστιν ἐπάνοδος* (Sir. 38, 21) nicht entgegen. Denn sie sind Mirakel und als solche Ausnahmen, welche lediglich die Regel des Gegenteiles bestätigen[1]). Aufserdem

[1]) Ich kann deshalb den Gebrauch, den T. K. Cheyne, The origin

fanden die beiden erstgenannten Wunder statt, noch ehe die Grablegung geschehen war.

§ 22.

Die Rückkehr der Toten.

Und doch gibt es eine Rückkehr der Toten zu den Lebenden, wenn auch nicht in ihre frühere irdische Seinsweise. Denn der Tote nimmt vom Grabe aus nicht nur an dem Leichenmahle im Trauerhause Teil, sondern auch an den Geschicken der Lebenden. „Eine Stimme läfst sich in Rama hören / bittere Totenklage / Rahel weint über ihre Kinder / ist untröstlich“ Jer. 31, 15. Die Toten erscheinen ebenso wie Jahve an seinen Kultstätten I Kön. 3, 5, demjenigen, welcher sich im Bereiche ihres Grabes zum Schlafe niedergelegt, im Traume. Jes. 65, 4 [1]) (Incubation). Im Traume erscheinen sie auch ungebeten. Vor der Schlacht gegen Nikanor sah Judas Makkabaeus (*θεωρία, ἀξιόπιστον ὕπαρ*) den Hohepriester Onias, welcher für das Volk der Juden betete, und darauf reichte ihm der Prophet Jeremia ein goldenes Schwert, um die Feinde damit zu schlagen. II Makkab. 15, 11—16. Zu der in dritter Ehe lebenden Kappadocierin Glaphyra kommt Nachts ihr erster Mann Alexander, ein Sohn des Grofsen Herodes, um sie an sich zu nehmen. Sie stirbt in der That schon kurz darauf. Josephus Antiq. jud. XVII 13 § 1. 4. bell. jud. II 7 § 4, vgl. S. 157. Ja die Toten erscheinen leib-

---

and religious contents of the Psalter (Bampton Lectures 1889) London 1891, S. 383 hiervon macht, nicht für richtig halten.

[1]) Leider finden sich im A. T. hierüber keine weiteren Nachrichten. Ueber den Traum und seinen Einfluſs auf die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode lieſse sich viel Interessantes sagen — der *δῆμος Ὀνείρων* ist nach Odyss. 24, 12 im Westen nahe dem Totenreich, ursprünglich wohl mit demselben identisch — aber das gehört in eine *vergleichende* Darstellung.

haftig auf Erden, um den Lebenden zu raten und zu helfen. Diese citirten Toten heifsen אבות, sing. אוֹב, אפים (?) oder ידעונים, sing. ידעוני. Das letztgenannte Wort steht überall neben אוב Lev. 19, 31. 20, 27. 6. Deut. 18, 11. II Chron. 33, 6. I Sam. 28, 9. 3. II Kön. 21, 6. 23, 24. Jes. 8, 19. 19, 3, während אוב sich auch allein findet I Sam. 28, 7. 8. I Chron. 10, 13. Jes. 29, 4. Also ist אוב der eigentliche Terminus, ידעוני nur epitheton, „der wissende, kluge." Der Wortsinn von אוב ist noch unaufgehellt. Am plausibelsten ist immerhin die Herleitung von אוּב = revenant (nord. gengangaere) wie Hitzig zu Jes. 8, 19 vorgeschlagen hat. An einen Zusammenhang mit אוב Schlauch vermag ich trotz Delitzsch, Baudissin[1]), Dillmann (zu Lev. 19, 31) nicht recht zu glauben.

אוב ist in erster Linie der citirte Totengeist[1]). Denn man sagt, dafs ein Ob in Jemand ist (בהם Lev. 20, 27), die Zauberin wird Besitzerin des Ob (בעלת אוב II Sam. 28, 2), der Beschwörer שֹׁאֵל אוֹב genannt, Deut. 18, 11; I Sam. 28, 8 stellt Saul an die Frau das Ansinnen, den Ob für ihn zu befragen (קסמי נא לי באוב). Man beachte auch den weiblichen pluralis. Die Bedeutung „Beschwörer" ist secundär. Dieselbe kommt an drei Stellen II Kön. 21, 6 = II Chron. 33, 6, I Sam. 28, 3. 9 in Frage. Mit ידעוני könnte es sich umgekehrt verhalten. Analog wäre das aramäische זַכּוּרָא (babylonisches Lehnwort!), welches eigentlich den professionellen Beschwörer bedeutet und von da auf den Totengeist übertragen ist[2]). Dieser Sinn ist für jiddeoni aus Jes. 8, 19. Deut. 18, 11, wo es durch מתים erläutert wird, Lev. 20, 27 und Jes. 19, 3, vollkommen sicher, in Lev. 19, 31. 20, 6 wenigstens möglich. Dagegen ist die Bedeutung „Be-

---

[1]) Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte Heft I S. 141 ff.

[2]) Vgl. *meine* Miscellen ZatW. 1891 S. 176—180.

schwörer" abgesehen von den beiden zuletzt genannten Stellen, noch II Chron. 33, 6, I Sam. 28, 3. 9, II Kön. 21, 6. 23, 24 anzuerkennen. Ich halte es indeſs für das wahrscheinlichste, daſs das Epitheton jiddeoni von Haus aus dem Totengeiste als der wichtigsten Gröſse beigelegt war. Unter אטים ἅπ λεγ. Jes. 19, 3 sind auf keinen Fall „Beschwörer" zu verstehen, da das Wort neben אלילים, אבות und ידעונים steht, sondern irgendwelche Geister, höchst wahrscheinlich Totengeister. Man sucht sie (דרש אל Jes. 8, 19. 19, 3), man wendet sich an sie (פנה אל Lev. 20, 6. 19, 31), man befragt sie (שאל א' Deut. 18, 11, c. בְּ I Chron. 11, 3, קסם בְּ I Sam. 28, 8. Diese Termini werden auſser qasam auch für das Jahveorakel gebraucht.

Freilich war nicht jeder zur Totencitation geschickt, sondern nur zünftige Leute, aber Männer (Deut. 18, 11. Lev. 20, 27) wie Frauen (אשת בעלת אוב I Sam. 28, 7. Lev. 20, 27. Die Existenz von weiblichen Beschwörern ist indessen wahrscheinlich bereits ein Zeichen des Verfalles des alten Glaubens (vgl. S. 31 Anm.). Die ausführliche Schilderung I Sam. 28 lehrt, daſs nur der Beschwörer den Toten, den er heraufcitirte (העלה), sah, und zwar in der Gestalt und in der Kleidung, die derselbe bei Lebzeiten gehabt hatte. Die Worte des Toten können dagegen von dritten Personen verstanden werden. Aber ihre Stimme ist schwach, dumpf, sie zirpen (צפצף Jes. 8, 19. 29, 4), flüstern אטים Jes. 19, 3, murmeln מהגים Jes. 8, 19, ומזמים? vgl. S. 56.

Da nach Lev. 20, 27 der אוב oder ידעוני *in* dem Beschwörer war (איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני, so hat die in der griechischen Uebersetzung ἐγγαστρίμυθοι vorausgesetzte Anschauung, daſs der Geist aus dem Beschwörer

---

[1]) Sir. 46, 20 [Σαμουηλ] ἀνύψωσεν ἐκ γῆς τὴν φωνὴν αὐτοῦ.

heraus redete, viel für sich. Jes. 29, 4 heifst es zwar: „tief von der Erde her redest du / vom Staube her klingt dumpf dein Wort / wie eines Ob kommt deine Stimme aus der Erde[1]) / und aus dem Staube flüstert dein Wort" / Aber die Stimme des Bauchredners scheint in der That aus der hier angedeuteten Richtung zu kommen. Diese Beschwörer sind natürlich keine Betrüger, sondern von der Thatsache, dafs es die Totengeister sind, welche durch ihre Vermittelung sprechen, nicht minder überzeugt, als von ihrer eigenen Existenz. Ich würde hierüber kein Wort verlieren, wenn nicht jüngst noch ein Gelehrter wie Joseph Derenbourg in diesen Rationalismus verfallen wäre. „Je ne mentionnerai que pour mémoire la curieuse interprétation que M. Derenbourg donne de l'évocation d'En-Dor, qu'il assimile à une scène de magnétisme de nos jours; c'est du rationalisme pur, inauguré par le Gaon Samuel ben Hophni et Ibn Ezra, qui s'évanouit de plus en plus aujourd'hui devant une conception plus scientifique des légendes de l'antiquité" (Halévy, Mélanges de critique et d'histoire, Paris 1883, S. 378)[1]).

Was den Ort der Beschwörung anbelangt, so war dieselbe nach I Sam. 28 an keine Beschränkung gebunden. Samuel wird in En-dor, dem Sitze der Beschwörerin citirt, obwohl sein Grab in Rama war. Jes. 65, 4 „die in den Gräbern sitzen und in den Höhlen übernachten" hat wohl nicht nur das Incubationsorakel, sondern auch die eigentliche Nekromantie im Auge. Ursprünglich wenigstens sind die Gräber der gewöhnliche Ort für dieselbe gewesen. Erst in späterer Zeit, als der Beschwörer zum Zauberer und die Beschwörerin zur Hexe degradirt wurde, mufste der Wohnsitz dieser Personen mafsgebend werden.

---

[1]) Vgl. aus älterer Zeit die interessante Schrift des Eustathius Antiochenus de Engastrimytho contra Origenem, edirt von Jahn in Gebhardt und Harnack's Texten und Untersuchungen II, Heft IV.

Wenn den Toten geopfert wurde, so durfte das Totenopfer auch bei der Beschwörung nicht fehlen. Hiergegen darf man nicht einwenden, daſs die Quellen nichts davon wissen. Denn wir besitzen über die Beschwörung nur einen einzigen ausführlicheren Bericht. Zu Gunsten jener Annahme sprechen die analogen Gebräuche aller Religionen. *δῶρα θεοὺς πείθει* vgl. oben S. 51 f.. Von semitischen Religionen ist es für das aramäische Heidentum wenigstens wahrscheinlich zu machen, daſs es das Beschwörungsopfer genannt hat, und daſs נָחַם der terminus für das Darbringen desselben gewesen ist.

נָחַם hat in unseren syrischen Texten nur die eine Bedeutung „auferwecken“ (נוּחָמָא Auferstehung). Diese kann jedoch nicht ursprünglich sein, da den Aramäern der Begriff erst aus dem Judentum zugekommen sein muſs. Von der allgemeinen Bedeutung „trösten“, wie sie das Verbum im Hebräischen hat, hätte die Sprache niemals zu derjenigen von *ἀνίστημι* gelangen können. Es bliebe weiter unerklärlich, warum die Bedeutung „trösten“ spurlos aus der Sprache verschwunden sei. — Nun hat das hebr. נָחַם noch den speciellen technischen Sinn „Totenopfer vollziehen“ Jer. 16, 7 (vgl. oben S. 21. 22). Da in den animistischen Religionen keine Institution mit der Auferweckung der Toten gröſsere Aehnlichkeit besitzt als die Beschwörung der Toten, so mag נחם im Aram. terminus für das derselben voraufgehende Opfer gewesen sein [1]). Daſs dieser terminus sich in keiner unserer Quellen findet, ist begreiflich, da die Hauptmasse der syrischen Literatur christlicher Herkunft ist. Als das Heidentum zurückgedrängt wurde, muſste mit der Sache, dem Totenopfer, der Sprache auch der Begriff abhanden kommen.

---

[1]) Das Genauere ist nachzusehen in *meinen* Miscellen ZatW. 1891, Heft 2 S. 253 ff.

Im alten Israel galt die Totenbeschwörung als etwas durchaus Legitimes. Jesaia läfst seine Gegner sprechen: „Soll nicht ein Volk seine Elohim fragen, die Toten für die Lebenden?“ Jes. 8, 19. Wenn dagegen der Prophet vor den König Ahaz tritt mit der Aufforderung 7, 11: „Erbitt' dir ein Zeichen von Jahve, deinem Gotte! tief in der Scheol oder droben in der Höhe!“ so werden die Worte הַעֲמֵק שְׁאֵלָה schwerlich, wie Ewald, Propheten I² 344. 345 will, eine Anerbietung aus dem Gebiete der Nekromantie bedeuten.

Von Manasse ist überliefert, dafs er in Jerusalem ein offizielles Totenorakel bestellte. עָשָׂה אוֹב וְיִדְּעֹנִים [1]) II Kön. 21, 6. Diese Angabe des Deuteronomisten ist nur dahin zu berichtigen, dafs jener König nichts Unerhörtes beging, sondern lediglich that, was von jeher rechtens gewesen war.

Unter den Gesetzen stellt zuerst das Deuteronomium die Totenbeschwörung unter Verdict. „Nicht soll sich unter dir ein Mensch finden, ... der Ob und Jiddeoni befragt, und sich an die Toten wendet. Denn ein Gräuel Jahve's ist, wer solches verübt. Und um jener Gräuel willen vertreibt sie [scil. jene Völker] Jahve dein Gott von deinem Antlitze.“ Lev. 20, 27 setzt auf jenes Vergehen die Strafe der Steinigung (יומתו באבן ירגמו אתם); Lev. 20, 6 die Ausrottung (והכרתי אתו מקרב עמו) und fährt dann fort: „und ihr sollt euch heiligen und heilig sein, denn ich bin Jahve euer Gott“ (v. 7). Diese Worte sind zugleich eine neue Bestätigung für die Thatsache, dafs die Totenorakel als fremder *Kult* angesehen wurden, der die Verehrung Jahves grundsätzlich ausschliefst.

Wenn erst das Deuteronomium oder auch die Profetie

---

[1]) עשׂה ist auch terminus für die Bestallung der Priester, vgl. I Kön. 12, 31.

gegen jenes verkappte Heidentum in Israel zu Felde zog so ist klar, daſs Saul noch nicht daran gedacht haben kann. Wenn I Sam. 28, 3. 9. 10 dies trotzdem behauptet, so wird diese Darstellung durch unsere beste Geschichtsquelle, die profetische Literatur, und durch das Zeugnis des Gesetzes desavouirt. Sie verdankt ihre Entstehung der erbaulichen und deshalb unhistorischen Betrachtungsweise eines späteren Verfassers oder Ueberarbeiters.

„Viventes enim sciunt se esse morituros, mortui vero nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem : quia oblivioni tradita est memoria eorum.“
Ecclesiastes IX, 5.

Zweites Kapitel.

Die Zersetzung des alten Glaubens.

I. Ahnenkult und Jahvismus in der älteren Zeit bis zum Exile.

§ 23.

Soweit wir die Geschichte Israels zurückverfolgen können, hat der animistische Glaube nicht allein geherrscht, sondern neben der Jahvereligion bestanden. Deshalb hat streng genommen die Zersetzung in dem Augenblicke begonnen, in dem die israelitischen Stämme die Verehrung des Gottes vom Sinai angenommen hatten. Es ist zu vermuten, dafs sich ursprünglich beide Kulte mit einander vertrugen, indem sie auf gewisse Gebiete beschränkt waren. Man wird sich in den kleinen Angelegenheiten des privaten Lebens an die Ahnen, für die gemeinsamen Interessen der Geschlechter und Stämme an Jahve Sabaot gewandt haben. Wie diese Interessen für Beduinen hauptsächlich in Familien- und Stammesfehden aufgehen, so ist Jahve von Haus aus Kriegsgott.

Die Jahvereligion trat indessen von vorn herein mit dem Anspruche alleiniger Berechtigung auf. Und sie griff so rasch und nachdrücklich um sich, dafs *in der Zeit, als Israel in die Geschichte eintritt, die animistische Natur-*

religion im Princip bereits überwunden ist. Schon die ältesten Könige wufsten sich nicht mehr als Ahnen-, sondern als Jahvediener. Deshalb findet sich auch im ganzen A. T. keine einzige Stelle, welche den Ahnenkultus „ausdrücklich" bekämpft[1]). Dillmann hebt zu Deut. 14, 1 (Comm. S. 303) scharfsinnig gegen Oort hervor, dafs das Gesetz nicht verbiete, den Toten ein Blut- oder Haaropfer — das ist offenbar der Sinn seiner Ausführungen — darzubringen, sondern lediglich sich für den Toten eine Glatze zu scheeren, oder Einschnitte zu machen. Man mufs sich aber auch darin erinnern, dafs das selbe Deuteronomium 26, 14 weifs, dafs dem Toten Speise gegeben wurde (vgl. S. 24f.). Im Grofsen und Ganzen hat das Gesetz allerdings von dem wirklichen Sachverhalt keine deutliche Vorstellung. Dies hinderte jedoch nicht, dafs es die Interessen des Jahvismus mit bewundernswert feinem Instincte hütete, indem es gewisse Riten jener Naturreligion unter Verbot stellte, andere für unrein erklärte. Der Kampf wurde dadurch erleichtert, dafs der Ahnendienst entsetzlich wenig entwickelungsfähig ist. Gerade deshalb konnte er sich andererseits in seinem Bannkreise mit um so gröfserer Zähigkeit halten. Und in der That. In historischer Zeit hat mannigfaltiges Heidentum in Israel Eingang gefunden (Baal und Astarte). Die Propheten haben dagegen geeifert, und im Judentum ist es spurlos verschwunden. Der Ahnenkultus dagegen war schon in der prophetischen Zeit zu einem Complexe halb verstandener Riten herabgesunken. Nichtsdestoweniger

---

[1]) Wenn H. Schultz, Alttestamentl. Theologie[4] S. 468 Anm. 3 sagt: „Das ganze A. T. hat keine Stelle, die darauf hinwiese, dafs die Träger der Religion Jahve's sich statt im Kampfe gegen Baal und Astarte im Kampfe gegen den Ahnenkultus gefühlt hätten", so ist das nur richtig, wenn man *statt* betont. Und wenn er fortfährt: „Die Totenbeschwörung ist immer nur ein vereinzelter Zug fremder Sitten", so kann ich darin nach dem im Context Ausgeführten nur das Gegenteil das Richtigen erblicken. Vgl. auch a. a. O. S. 762. 695.

sind diese Spuren noch in dem Judentum des neunzehnten Jahrhunderts unschwer erkennbar.

Der Kult der Ahnen war ein Gottesdienst neben demjenigen Jahves. Der Jahvismus, gemäfs seinem Grundsatze „Höre Israel, Jahve unser Gott, Jahve ist einer" mufste jeden anderen Kult von vornherein desavouiren.

Und er that es auch. Eine radicale Consequenz hätte verlangt, alle Trauergebräuche unter *Verdict* zu stellen. Dies war jedoch aus inneren Gründen ein Ding der Unmöglichkeit. Eine Jahrtausende alte Institution besitzt eine ungeheure Zähigkeit. Die animistische Religion des Ahnenkultes beherrschte vor der mosaischen Religionsstiftung unter den israelitischen Stämmen fast das ganze Leben. Alle socialen Gliederungen, das private und öffentliche Recht war ihre Schöpfung. So dauerte es lange, bis der Kampf der zwei konkurrirenden Religionen in der Litteratur bemerkbar wird. — Jesaias redet von allen Trauergebräuchen als etwas Selbstverständlichem. Hingegen die Totenbeschwörung scheint er zu perhorresciren Jes. 8, 19[1]). Jeremia leitet den regelrechten Vollzug nicht nur der Totenklage, sondern auch der blutigen Selbstverstümmelung, der Haarschur, des Leichenmahles sammt dem damit verbundenen Totenopfer daraus her, dafs zwischen Jahve und Israel friedliches Einvernehmen (שלום) bestehe (Jer. 16, 5—7). Sogar unmittelbar neben dem Hause Jahves wurde bis zur Exilirung Totenkult getrieben. Erst Ezechiel macht gegen diese Profanirung Front : „das Haus Israel soll meinen heiligen Namen nicht mehr verunreinigen, sie und ihre Könige durch ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige[2]), indem sie ihre Schwelle neben meine Schwelle und ihren Pfosten neben meinen Pfosten setzten — nur

---

[1]) Die Stelle ist nicht ganz durchsichtig. Vgl. Dillmann z. St.

[2]) Weder mit בָּמוֹתָם noch mit בְּמוֹתָם ist etwas anzufangen. Ich streiche es als Duplette von בְּתוֹכָם.

eine Wand war zwischen mir und ihnen — und sie entweihten meinen heiligen Namen durch ihre Gräuel, die sie verübten“ Ez. 43, 7. 8. Der Götzendienst, um den es sich hier handelt, kann, wie die Zusammenstellung von וְנִתָּם und פגרי מלכיהם v. 7. 9 lehrt, nur Totendienst sein. Deshalb sind auch סִפָּם und מְזוּזָתָם von der Schwelle und dem Pfosten nicht allgemein des Palastes, sondern der Königsgräber zu verstehen [1]). Erst das Deuteronomium, das profetische Gesetz, verbietet, eine Glatze zu scheeren, den Bart zu stutzen, die Selbstverstümmelung und die Totenbeschwörung (Deut. 14, 1. 2. 18, 11. 12). Dagegen blieben das Zerreifsen der Kleider, die Umgürtung mit dem Saq, das Leichenmahl mit Totenopfer unangetastet und erhielten sich bis in die spätesten Zeiten.

Aber auch auf die so gekappte Totentrauer warf die Jahvereligion noch ihren Schatten, indem sie die *Unreinheit* über dieselbe aussprach, d. h. jeden Teilnehmer für unrein oder für unfähig erklärte, während einer gewissen Zeit an dem Kulte Jahves teilzunehmen.

Wenn Jemand im Hause stirbt, so wird jeder, der ins Haus geht und alles, was im Hause ist, sieben Tage unrein. Nu. 19, 14. Das Gesetz ward noch spinöser: „jeder, der auf freiem Felde einen Ermordeten, oder einen Gestorbenen, oder menschliche Gebeine, oder ein Grab berührt, ist sieben Tage unrein“ Nu. 19, 16. Hagg. 2, 13. Tob. 2, 9. Bar. 3, 11. Sir. 31, 30. Sieben Tage dauert die Unreinheit offenbar deshalb, weil auch die Totentrauer so lange währte.

Da die Verunreinigung eines Priesters in besonderer Weise nicht nur störend sein, sondern auch anstöfsig erscheinen mufste, so bestimmte das Gesetz (Lev. 21, 1 ff., dafs er sich nur an der Trauer um die nächsten Blutsverwandten (לשארו הקרוב אליו) beteiligen dürfe, nämlich bei

[1]) Vgl. *meine* Miscellen ZatW. 1891 S. 182.

Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder und unverheirateter Schwester. Der Hohepriester durfte gar keiner Trauerfeier beiwohnen und sich selbst wegen Vater und Mutter nicht verunreinigen. Lev. 21, 10 ff. Der Nazir wird an Heiligkeit dem Hohepriester gleichgestellt und unterliegt deshalb denselben Beschränkungen. Nu. 6, 6. 7. Es ist beachtenswert, daſs nur in diesen Ständen die radicale Consequenz der Jahvereligion sich durchzusetzen vermochte.

Was die Umgrenzung der priesterlichen Trauer betrifft, so ist dieselbe durchaus nicht ohne Weiteres durchsichtig. Aber auch hier zeigt sich wieder, daſs der Animismus einen der wertvollsten Gesichtspunkte zum Verständnis des israelitischen Altertumes darbietet. Sehen wir die Verwandtenliste von Lev. 21, 2. 3 darauf hin an! Vater und Mutter sind die Ahnen, die Verwandten kat' exochen. Wer diese als seine Ahnen anerkennt, gehört zur Familie. Hierher gehört natürlich der Bruder und der Sohn, aber nicht unter allen Umständen die Schwester und die Tochter. Denn die Frauen sind keine selbständige kultische Gröſsen, sondern sie folgen dem Kulte des Hauses, d. h. so lange sie ledig sind demjenigen des Vaters, nach der Verheiratung demjenigen des Eheherrn [1]). Deshalb gehört nur die unverheiratete Tochter und die unverheiratete Schwester zur Sacralgenossenschaft ihrer Eltern, zur Verwandtschaft. Nur über sie darf deshalb der Vater oder Bruder, falls er Priester ist, trauern. Wenn auch Lev. 21 und Ez. 44, 25 diese Beschränkung nur zur אחות ausdrücklich notiren, so fügt sich doch auch die Bestimmung betreffs der Tochter nur so in die Gesammtanschauung ein.

Der Kreis, innerhalb dessen dem Priester die Trauer gestattet ist, ist also mit der alten Ahnenkultgenossenschaft identisch. Warum hat aber die Totentrauer im an-

---

[1]) Hierüber ist § 14 nachzusehen.

gegebenen Fall gerade diesen Umfang, nicht mehr und nicht minder? Auch diese Frage ist nicht schwer zu beantworten. Ich kann mir jene Bestimmungen nur daraus erklären, daſs die einzelnen Ahnenkultgenossenschaften gegen einander völlig exclusiv waren. Wie der Ahnenverehrer im Bereiche des Jahvismus unrein ist, so auch die Genossen der einzelnen Familienkulte untereinander. Da nun diese Anschauungen zur Zeit des Heiligkeitsgesetzes kaum mehr lebendig waren, und anderseits ursprünglich jeder Hausvater Priester war, so wird in ältester Zeit einmal für jeden Mann gegolten haben, was später einem bestimmten Stande eingeschärft werden muſs. Deshalb ist das Gesetz von Lev. 21 kein Archaismus, vielmehr ist die Freiheit des Laien als Neuerung zu beurteilen.

Von dieser Freiheit ist allerdings im A. T. nichts gesagt, und es ist deshalb wohl möglich, daſs auch der Laie sich in nicht gröſserem Umfange an den Trauerfeiern beteiligte. Diese Annahme fände eine schöne Bestätigung an ebel rabbati pereq IV § 1 „es trauert der Leidtragende um alle Verwandten, von denen die Schrift sagt, daſs der Priester sich an ihrer Leiche verunreinigen darf.“ Zu den Lev. 21 angeführten Personen wird daselbst noch am Schlusse die „Frau“ angefügt. Dagegen Rabbi Simeon ben-Eleazar sagte : „(Von den Verwandten zweiten Grades) trauert man nur um den Groſsvater väterlicherseits und um das Sohneskind. Um wen man, wenn er stürbe, trauern müſste, mit dem trauert man, wenn er Leid trägt.“ ibidem § 2.

Es erübrigt noch eine Seite zu erörtern, die von jeher die Verwunderung der Ausleger hervorgerufen hat. In der Liste der Verwandten, an deren Totentrauer teilzunehmen dem Priester gestattet war, wird nämlich die Frau vermiſst. Auf einem Fehler des Textes kann diese Auslassung unmöglich beruhen, da sie auch Ez. 44, 25 vorliegt. Es ist auch nicht zuzugeben, daſs die Frau in der Aufzählung

als selbstverständlich weggelassen sei. Denn Bruder und Tochter stehen doch mindestens auf der selben Stufe. Man kommt nicht darüber hinaus, daſs nach Lev. 21 dem Priester die Teilnahme an der Totentrauer für die eigene Frau verboten war. Nun war aber doch oben auseinandergesetzt worden, daſs die Frau bei der Heirat aus ihrer eigenen Familie in eine fremde, und damit auch in deren Cultgemeinschaft übertritt. Freilich! Aber das Trauergesetz von Lev. 21 fordert zur Vermutung heraus, daſs die Frau als ein weniger vollbürtiges Glied der Familie angesehen wurde als die Schwester oder die Tochter des Eheherrn. Diese — von unserem Standpunkte aus betrachtet jämmerliche — Stellung der israelitischen Frau scheint ihren tieferen Grund darin zu haben, daſs, während die Schwestern und Brüder ihres Mannes in die Familie hinein geboren waren, sie nur in dieselbe adoptirt war. Es muſs also eine Zeit gegeben haben, in der die Frau weder von ihren Eltern oder deren Familie betrauert, noch von ihrem eigenen Manne, ja von keinem Menschen, wenn sie keine Söhne hinterlieſs. Die Frau wird nicht betrauert, sondern nur die Mutter, aber vollkommen nur von den Söhnen. Deshalb ist Mutter vieler Söhne und Ahnfrau [1]) zu sein für die alte Israelitin der Gipfel aller Seligkeit. Dagegen keine Klage schmerzlicher als die um den einzigen Sohn (אבל יחיד) Am. 8, 10. Jer. 6, 26. Zach. 12, 10.

Die Unreinheit der Leiche versteht sich im Zusammenhange dieser Untersuchung von selbst. Sie ist ja das Object der kultischen Verehrung.

---

[1]) Schon G. F. Oehler, Theologie des Alten Testamentes I, 299 sagt ziemlich richtig: „Für das Mädchen wird weder bei der Einsetzung der Beschneidung, noch später eine religiöse Weihe angeordnet. Es hängt dies mit der unselbständigen Stellung des Weibes zusammen, vermöge welcher es nur als Genossin des Mannes, als Gattin und Mutter, eine Bedeutung für das Volks- und Bundesleben hat.“ Vgl. auch E. Renan, Histoire du peuple d'Israel, tome III, 123.

Anders denkt sich Dillmann die Sache (Die Bücher Exodus u. Leviticus S. 479): „Der vollkommene Gott Jahve ist ein Gott des Lebens; Tod und Todtes wie schon Zersetzung und Fäulnifs unbelebter Dinge (Lev. 2) mufs aus seinem Bereiche ausgeschlossen bleiben [1]), und darum soll auch sein Volk sich von allem Todten fern halten; und hinwiederum vor jedem Körper empfindet der Mensch ein unheimliches Grauen, welches nicht blofs auf dem physischen Widerwillen vor der Unreinheit des Faulenden beruht, sondern zumal gegenüber einer menschlichen Leiche (welche darum auch viel intensiver verunreinigt) mit dem dunklen Gefühle des Fluches der Endlicheit (Gen. 2, 17. 3, 19) gemischt ist; es knüpfen sich also an Tod und Todtes unwillkürlich höhere, ethische Beziehungen."

Wenn diese Darlegung begründet wäre, so würden meine gesammten bisherigen Ausführungen einfach von derselben über den Haufen geworfen. Ich glaube jedoch in denselben mindestens ebenso begründete Instanzen dagegen geltend gemacht zu haben. Ad hoc sei nur noch Folgendes bemerkt:

1. Gott ist natürlich ein Gott der Lebenden und des Lebens; gerade als „vollkommener" Gott müfste es aber auch ein Gott der Toten sein; in der späteren Zeit ist er dies wirklich. Dafs er es in der älteren Zeit nicht ist, liegt an der unvollkommenen religiösen Erkenntnis des alten Israel.

2. Die Behauptung, dafs Zersetzung und Fäulnis un-

---

[1]) Aehnlich H. Schultz, Alttest. Theol. S. 333 f. Nach Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft II, Leipzig 1878, S. 101 f. ist der Todeszustand wohl wesentlich aus dem Grunde besonders verunreinigend, „weil die durch den Verwesungsprocefs thatsächlich herbeigeführte Unreinheit nach allgemein menschlichem Gefühl besonderen Widerwillen erregt." Mit dieser Erklärung ist schon deshalb wenig anzufangen, da der Mafsstab, „das allgemein menschliche Gefühl" eine ganz unsichere und schwankende Gröfse ist.

belebter Dinge aus Jahves Bereiche ausgeschlossen werden müsse, läfst sich in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht erhalten, da Lev. 7, 13 Gesäuertes geopfert wird.

3. Man kann zugeben, dafs auch der alte Israelit vor der Leiche ein unheimliches Grauen empfand, aber man mufs sich, abgesehen von Anderem, gleichzeitig daran erinnern, dafs er sich so angelegentlich mit ihr beschäftigte, dafs das Gesetz dagegen einschreiten mufste.

4. Dafs der Tod als ein Fluch der Endlichkeit empfunden worden, dürfte nur bis zu einem gewissen Grade einzuräumen sein. Die Worte: „an dem du von dem Baume issest, wirst du des Todes sterben" Gen. 2, 17 setzen nicht notwendig voraus, dafs der Mensch von vornherein zur Unvergänglichkeit paradiesischen Lebens bestimmt war, sondern brauchen nur einen vorzeitigen Tod im Auge zu haben. Denn Gen. 3, 19 (ψ 90, 3): „Staub bist du, und zum Staube sollst du zurückkehren" wird der Tod ausdrücklich aus dem irdischen Ursprunge des Menschen hergeleitet. Vollends diejenige Recension der Paradiesessage, die nur den Baum des Lebens kennt, dagegen von dem Baum der Erkenntnis von gut und böse nichts weifs, setzt voraus, dafs Adam von Anfang an bestimmt war, den Weg alles Fleisches zu gehen. Gen. 3, 22 nämlich wird Adam nicht deshalb aus dem Paradies getrieben, weil er von der Frucht gegessen hat, sondern um zu verhüten, dafs er von dem Baume des Lebens esse und ewig lebe. Das selbe gilt auch für Gen. 6, 3: „Da sprach Jahve: nicht soll mein Geist (רוח) ewig im Menschen bleiben (?) ...[1]), er ist Fleisch und seine Lebenszeit be-

[1]) Mit בְּשַׁגַּם ist nichts anzufangen. Es könnte aus באדם oder aus בשר verschriebene Duplette sein. Wenn יִדּוֹן richtig überliefert ist, dürfte es zu arab. دون oder zu دنى nahe sein gehören. Vgl. zu der Stelle die schönen Ausführungen J. Wellhausens: Comp. d. Hexateuchs u. d. histor. Bücher des A. T. S. 305—308. Er hebt u. A.

trage 120 Jahre!“ Mit הוא בשר wir der Tod deutlich als einfacher Naturvorgang gekennzeichnet. Wenn er hier als ein Gericht verstanden werden sollte, so würden diese zwei Worte jedenfalls damit in Widerspruch stehen. Aber wir haben kein Recht dazu, diesen Vers als ursprüngliche Fortsetzung des Vorhergehenden (6, 1. 2) zu betrachten.

Wie dem auch immer sei, die gesammte alttestamentliche Literatur der Folgezeit weifs nichts davon, dafs der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen sei. Sie betrachtet denselben als ein in der physischen Natur des Menschen begründetes Ereignifs, von dem sich keiner loskaufen kann (ψ 49, 8. 89, 49), dem alle, Weise wie Thoren erliegen (Qoh. 3, 19. ψ 49, 11). Die ältesten Stellen, welche auf den Fall Adams zurückgehen, sind Sir. 25, 24 und Sap. Sal. 2, 24. Diese haben aber für ihre Verfasser durchaus keinen principiellen Charakter, indem daneben die andere Anschauung ungeschwächt vertreten wird. Obwohl Sir. 25, 24 der Ursprung der Sünde, um derentwillen wir alle sterben, vom Weibe hergeleitet wird (ἀπὸ γυναικὸς ἀπαρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες) wird 17, 1 auseinandergesetzt, dafs der Herr den Menschen aus Erde schuf und ihn wieder in sie zurückkehren liefs, ebenso 40, 11, dafs er ihm nur eine Anzahl Lebenstage und eine bestimmte Zeit gab (17, 2) und dafs sterben zu müssen, ein ewiges Gesetz sei (ἡ γὰρ διαθήκη ἀπ' αἰῶνος 14, 17) sei. Vgl. Sap. Sal. 2, 23 ff. mit 7, 1 ff.

5. Ueberhaupt scheinen mir die landläufigen Vorstellungen von Rein und Unrein[1]) der Gewichtigkeit mit der sich die betreffenden Gesetze einführen, nicht gerecht

---

mit Recht hervor, dafs man sich hüten müsse, diese Trümmer aus dem Zusammenhange zu verstehen. Eine abweichende Auffassung vertritt K. Budde, bibl. Urgeschichte, S. 1—30.

[1]) Vgl. hierzu die glänzenden Ausführungen von W. R. Smith, Religion of the Semites, first series. Lecture IV, S. 140 ff., additional notes, S. 427 ff.

zu werden. Was nicht von irgend einem Standpunkte heilig ist, kann niemals in einer anderen Beleuchtung unrein werden. Was im Bereiche der animistischen Religion heilig ist, gilt für den Jahvismus als unrein. Deshalb ist in allen Dingen, die das Gesetz als unrein brandmarkt, a priori Zusammenhang mit fremdem Kulte zu vermuten. Die verschiedenen Seiten des geschlechtlichen Lebens, die nach dem Gesetze (Lev. 12, 1—8. 22, 4. I Sam. 21, 5—7. Ex. 19, 15. II Sam. 11, 4) verunreinigen, scheinen geradezu unter dem Schutze der Ahnen gestanden zu haben. Da der Krieg heilig war und unter den Auspicien Jahves Sabact stand, so war auch dem Soldaten im Felde die Frau verboten (עצרה) Deut. 23, 9—11. I Sam. 21, 5. 6[1]). II Sam. 11, 11. Die Heiligkeit des Gliedes, die im Schwurritus Gen. 24, 2. 47, 29 J שים נא ידך תחת ירכי zum Ausdrucke kommt, und die Beschneidung dürften ebenfalls aus dem Ahnenkulte übernommen sein. Die Gesetze über Rein und Unrein sind demnach keine ceremonialen Quisquilien, sondern die ehrwürdigen Zeugen des Kampfes[2]) der Jahvereligion mit dem israelitischen Heidentum. *Ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* (Gal. 4, 9) wurden sie erst später, als ihre geschichtliche Mission erfüllt war und sie um ihrer selbst willen weiter tradirt wurden. Hier liegt das Recht der paulinischen Kritik.

II. Die Zersetzung des alten Glaubens im Exile und im älteren Judentum.

§ 24.

Allgemeines.

Uns interessirt gegenwärtig nicht sowohl der Ahnenkultus, als die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode.

---

[1]) Vgl. zu dieser Stelle W. R. Smith, Lectures on the religion of the Semites S. 436 f.

[2]) Vgl. hierzu § 25.

Der Jahvismus richtete sich gegen den Animismus nur als Religion. Jene Vorstellungen mufste er vorläufig auf sich beruhen lassen, da er nichts Besseres an die Stelle zu setzen hatte. *Denn die Jahvereligion besafs von Hause aus keine Eschatologie.* Sie acceptirte diejenige der Naturreligion und bildete dieselbe nach ihren höheren Zwecken und Zielen entsprechend um. Darin, dafs ihr dies gelang, zeigt sich ihre geistige Ueberlegenheit. Diese Entwickelung ging indessen äufserst langsam von Statten. Denn die Gedanken, durch die dieselbe in Gang gebracht wurde, waren nicht von vornherein in der Jahvereligion vorhanden, sondern wurden erst in der prophetischen Bewegung — natürlich nicht ex nihilo, sondern aus dem Principe heraus — geschaffen.

Diese Gedanken sind teils cosmologischer Natur; Jahve wird Schöpfer des Menschen und der Welt; teils ethischer Natur: die tiefere Auffassung von der Sünde und damit zusammenhängend der Umschlag in der Beurteilung des Wertes des Lebens, die individuelle Vergeltungslehre; teils kirchlich-politischer Natur: die messianische Hoffnung.

Wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, den Anteil der einzelnen Ideen an dem Gesammtresultate abzumessen, so gelten diese Aufstellungen immer nur a potiori. In Wirklichkeit ist der Gang der Dinge immer complicirter als die theoretische Analyse erkennen läfst.

§ 25.

Jahve als Schöpfer des Menschen.

In der älteren Zeit wufste man, dafs der Mensch aus Leib und Seele besteht. Ueber deren Enstehung grübelte man nicht. Nun ist zwar nach der alten Sage des Jahvisten der Mensch dadurch zu Stande gekommen, dafs Jahve den Adam aus Erde vom Boden bildete und in seine Nase Lebensodem blies Gen. 2, 7. Aber diese mythologische

Vorstellung scheint auf die ältere Zeit nicht den geringsten Einfluſs geübt zu haben. Erst im Exil finden wir ihren Wiederhall. So sagt der zweite Jesaia von Jahve, daſs er dem Volke auf der Erde Atem und den auf ihr Wandelnden Hauch gebe (Jes. 42, 5). Der nachexilische Hiob ruft: ganz ist noch meine Neshama in mir und die Ruach Gottes in meiner Nase. Hiob 27, 3 cf. 12, 10 (secundär) oder : die Ruach Gottes hat mich gemacht, die Neshama Shaddai's belebt mich Hiob 33, 4. 32, 8 cf. Sirach 17, 1. 2. 40, 11.

Diese Gedanken drängten zu der Consequenz, daſs beim Eintritt des Todes „der Staub zur Erde kehret, wie er gewesen ist, die Ruach aber zu Gott, der sie gegeben hat" Qohelet 12, 7. Hiob 34, 14 vgl. 33, 4. 32, 8. ψ 104, 29 f. Aber die älteren Vorstellungen waren noch zu lebenskräftig, um sich der Stringenz dieser Logik um jeden Preis zu beugen. „Wer weiſs, ob die Ruach des Menschen in die Höhe steigt und die Ruach der Tiere hinunter zur Erde fährt?" Qoh. 3, 21 [1]).

Die Worte : וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ Qoh. 12, 7 werden gewöhnlich falsch erklärt. Sie sind nicht von einer Fortexistenz der Seele bei Gott zu verstehen, und zwar aus folgenden Gründen : 1. Dem gesammten palästinensischen Judentum ist dieser Gedanke fremd. — 2. Wenn aber eine Entlehnung aus dem Hellenismus — was zeitlich möglich wäre — angenommen würde, so bliebe unerklärlich, daſs ein in einer palästinensischen Schrift unerhörter Gedanke nur so obenhin angeschlagen wird. — 3. Indessen ist im Zusammenhang überhaupt nicht von einer „Seele" die Rede. ruach 3, 21. 12, 7 bedeutet nicht Seele, sondern das selbe wie נִשְׁמַת חַיִּים Lebenshauch. Der Lebenshauch ist ätherisch, dagegen die Seele נפש ist etwas Substantielleres. „Jahve bildete den Menschen aus Erde

[1]) Qoh. III, 21 lies הַעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת.

vom Acker und blies in seine Nase Lebensodem (רוּחַ = נִשְׁמַת חַיִּים), da ward der Mensch zu einer lebenden Nephesch (לְנֶפֶשׁ חַיָּה)“ Gen. 2, 7. Ich kann deshalb R. Smend[1]) nicht zugeben, daſs hier die griechische Unsterblichkeitslehre ausgedrückt sei. Auch die Reflexion auf das verschiedene Schicksal der menschlichen und der tierischen Ruach liegt für israelitisches Denken nicht ferne. Denn nur dem Menschen wird nach der Schöpfungslegende Gen. 2 die ruach von Gott eingeblasen. Immerhin mag der Verfasser von der eklektischen Philosophie berührt worden sein. Darum hat man aber noch kein Recht, von hellenistischen Ideen zu reden. Die Geschichte des menschlichen Geistes lehrt, daſs ähnliche Gedanken vielfach ganz unabhängig von einander entstehen. In diesem Sinne wird auch die merkwürdige Parallele des Lukrez de rerum natura I, 113 ff.[2]) zu Qohel. 3, 21 zu beurteilen sein.

Nach einer anderen noch weiter verbreiteten Anschauung wird Qoh. 12, 7 gelehrt, daſs der Tod das völlige Aufhören der Existenz bezeichne[3]). Auch das ist nicht richtig. Daſs beim Eintreten des Todes der Lebenshauch entweicht, wuſste auch das alte Israel. Nichtsdestoweniger erkannte es ein *Leben nach dem Tode* an. Dieses Fortleben setzt aber das Vorhandensein einer nephesh voraus. Da nun Qoh. 9, 10. 12, 5 die *Scheol* als das ewige Haus (בֵּית עוֹלָם) betrachtet wird, in das jeder Mensch kommt (בִּשְׁאוֹל אֲשֶׁר

---

[1]) R. Smend, der Prediger Salomo, S.-A. aus dem Kirchenblatt für die reformirte Schweiz S. 14.

[2]) ignoratur enim quae sit natura animai,
nata sit, an contra nascentibus insinuetur,
et simul intereat nobiscum morte dirempta,
au tenebras Orci visat vastasque lacunas,
an pecudes alias divinitus insinuet se.

nach A. Palmer, Qohelet u. d. nacharistotelische Philosophie, Mannheim. Gymn.-Progr. 1885, S. 15.

[3]) z. B. W. Nowack, Commentar z. St. (1883).

אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה:), so muſs in dem Buche erstens ein Fortleben der Toten angenommen sein: denn völlig tote Leiber müssen an den Ort ihrer Bestattung gebunden bleiben; zweitens dürfen die Toten des Qohelet auch keiner Seele entbehren: denn ohne nephesh ist kein Leben denkbar. רוח ist also nicht mit nephesh identisch, sondern eben nur der Lebenshauch. Vgl. § 1 S. 2—8.

Gegen die hier vertretene Annahme eines Lebens in der Scheol darf Qoh. 12, 7 a: „der Staub kehrt zur Erde wie er gewesen“ (וְיָשָׁב הֶעָפָר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה) nicht eingewandt werden. Denn auch die Alten wuſsten, daſs der irdische Leib xerfault, vermodert, zerfällt„ bis nichts mehr davon übrig ist. Aber sie glaubten demungeachtet, daſs ihre Toten lebten. Der Leib der Rephaim war ja kein irdischer, sondern ein Schattenleib. Das Todesverhängnis beraubt den Menschen nur des Lebenshauches und später irdischen Leibes, aber nicht der Seele. „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele (*ψυχή*) nicht töten können“ Matth. 10, 28.

Die *ἔξοδος πνεύματος* Sirach 38, 23 hindert nicht, daſs die Seelen in den Hades kommen. Alle Stellen, in denen im Jesus Sirach von demselben gesprochen wird, setzen ein Leben in der Scheol voraus. Sirach 9, 12. 21, 10. 28, 21. 14, 12. 51, 6. 17, 27. 28. 41, 7.

Das nämliche gilt für das Buch Baruch. Wenn es 2, 17 heiſst: „öffne deine Augen und sieh', daſs nicht die Gestorbenen im Hades, deren Lebenshauch (*πνεῦμα*) aus ihren Eingeweiden genommen ist, dem Herrn Ehre und Schuld[1]) abstatten“, so ist doch der Hades als Wohnort der Toten vorausgesetzt (vgl. 3, 11).

Das selbe ist überhaupt überall der Fall, wo von Scheol bezw. Hades im eigentlichen Sinn geredet wird, d. h. in der gesammten nachexilischen Litteratur Palästi-

[1]) So übersetze ich *δικαίωμα* = צדק eig. das was Gott gebührt.

nas[1]) (Psalmen, Hiob, Sprüche etc.). Diese Uebereinstimmung der jüngeren mit der älteren Litteratur ist indessen lediglich eine formale: es giebt ein Leben nach dem Tode. In der Vorstellung von den Modalitäten dieses Lebens gehen beide weit auseinander. Von den Motiven dieser Entwickelung ist jedoch von dem Gedanken der Schöpfung des Menschen durch Gott aus nur eines zu durchschauen. Ich meine die *Degradation der Ahnen.* In der alten Zeit, welche den Schöpfungsgedanken nicht kannte, war der Ahne als Erzeuger gewissermafsen auch der Schöpfer. Diese Glorie wurde durch die Entdeckung des Gedankens der Schöpfung des Menschen durch Jahve den Ahnen geraubt (vgl. oben § 10. 16). Die Einbufse an Würde mufste für die Totenwelt auch eine Einbufse an Lebenskraft nach sich ziehen.

§ 26.

Jahve der Schöpfer Himmels und der Erde.

Ueber die Scheol konnte Jahve erst dann Macht gewinnen, als man anfing, ihn nicht nur als Schöpfer des Menschen, sondern auch als Schöpfer Himmels und der Erde zu betrachten. Diese Betrachtungsweise tritt als eine das religiöse Denken beherrschende Vorstellung erstmals im Exile auf, plötzlich und wie mit elementarer Gewalt[2]). In Genesis cap. 1 ist sie mathematisch systematisiert. — Hebt zur Himmelshöhe eure Augen und sehet: wer hat

---

[1]) Anders im hellenistischen Judentum, z. B. der Sapientia Salomonis.

[2]) Am. 4, 13. 5, 8 f. 9, 5 f. setzen die Lectüre des Hiob voraus und sprengen den Zusammenhang, sind also Glossen eines Späteren. (Duhm, Theologie der Propheten, Bonn 1875, S. 119.) Jes. 19, 25 gehört ebenso wie die ganze Pericope nach Cheyne, Bampton Lectures 1889/1891 S. 184 in die Zeit des Ptolemaeus Lagus, jenes bekannten Feldherrn des grofsen Alexander.

dies geschaffen? Ein ewiger Gott ist Jahve, der die Enden der Erde geschaffen. Jes. 40, 26. 28 und so oft bei Deuterojesaia. Von hier an geht es fort durch die ganze Literatur. „Vor Zeiten hast du die Erde gegründet und deiner Hände Werk sind die Himmel“ ψ 102, 26. Es verdient jedoch bemerkt zu werden, dafs sich im A. T. noch kein zusammenfassendes Wort für „Welt“ findet, auch Qoh. 3, 11 bedeutet עֹלָם „Ewigkeit.“ Ueberhaupt ist das Wort und der Begriff „Welt“ nicht auf dem Wege der kosmologischen Speculation, sondern im Zusammenhange mit der messianischen Hoffnung entdeckt worden. In dieser pflegte man die gegenwärtige Zeit (הָעֹלָם הַזֶּה[1]) und die messianische Zeit (הָעֹלָם הַבָּא) gegenüber zu stellen. Von hier aus bekam עלם erst die Bedeutung κόσμος.

Als Herr der Welt erhält Jahve auch Zutritt in die Scheol. „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste / und wohin soll ich vor deinem Antlitz fliehen? / steige ich zum Himmel hinauf, so bist du dort / und lagere ich mich in in der Scheol, so bist du auch da /“ ψ 139, 7. 8. „Scheol und Abaddon sind vor Jahve offen, um wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder“ Prov. 15, 11. Hiob 26, 6. 38, 17.

Nunmehr stand Gott nichts mehr im Wege, die Bewohner der Scheol zu neuem Leben zu erwecken. Schon zittern die Rephaim vor ihm Hiob 26, 5. Er brauchte die dürren Gebeine nur mit Sehnen und Fleisch und Haut zu bekleiden und ihnen seine Ruach einzublasen. Aber die Gedanken von der Schöpfung des Menschen und der Welt waren zu theoretisch und doctrinär, als dafs sie allein eine solche Umgestaltung des populären alten Glaubens durchsetzen konnten.

Nur die Kühnheit eines Dichters vermag sich einmal

---

[1]) עֹלָם gehört natürlich nicht zu √עלם, sondern zu עָלָה.

zu jener Höhe emporzuschwingen. So heifst es im Psalm der Hanna I Sam. 2, 6 allerdings : „Jahve tötet und belebt (מְחַיֶּה) bringt in die Scheol hinab und führt herauf.“ Dagegen gehört Deut. 32, 39 und II Kön. 5, 7 kaum hierher. An ersterer Stelle steht אני אמית ואחיה in Parallele zu מחצתי ואני ארפא und es ist deshalb wahrscheinlich, dafs אֲחַיֶּה nicht heifst : ich belebe, sondern vielmehr genau אֲרַפֵּא entsprechend: ich erhalte am Leben. Derselbe Sinn ist 2 Kön. 5, 7 durch den Zusammenhang nahelegt. Der König von Syrien weist den König von Israel brieflich an, seinen Knecht Naeman vom Aussatze zu befreien. Daraufhin ruft Joram traurig aus: האלהים אני להמית ולהחיות. Da Naeman nicht tot, sondern nur krank war, kann החיה auch hier „erhalten“ bedeuten.

Demungeachtet darf der Einfluſs der Idee von der Weltschöpfung nicht unterschätzt werden. Die Macht und das Wirkungsgebiet Jahves hatten ja eine kolossale Erweiterung erfahren. Und wo dieselben noch theoretischer Natur waren, bedurfte es nur eines geeigneten Anstoſses, um sie zu practischer Entfaltung zu bringen.

Als Weltschöpfer war Jahve über die Welt hinausgehoben. Mit dieser scharfen Gegenüberstellung von Gott und Welt muſste das Individuum die Naivetät seines Selbstbewuſstseins verlieren. Der Allmacht gegenüber empfand es seine Schwäche, gegenüber der Allwissenheit seine Beschränktheit, gegenüber der Weisheit seine Torheit, gegenüber der Ewigkeit seine Endlichkeit. „Was ist des Menschen Seele in der unermeſslichen Schöpfung?“ Sir. 16, 17. „Der Mensch vom Weibe geboren / ist kurz an Tagen, leidenssatt / wie eine Blume sproſst er und verwelkt / entflieht wie die Schatten ohne Bestand“ Hiob 14, 1. 2. Qoh. 6, 12. ψ 103, 14—16. 90, 5. 6. 109, 23, 144, 4. „Sein Leben ist so hart wie Kriegsdienst / und so mühselig wie Taglöhnerarbeit“ Hiob 7, 1. 14, 6. 7. „Sein Leben lang aſs er in

Finsternis, in viel Leid, Krankheit[1]) und Verdruſs" Qoh. 5, 16. „Handbreiten lang macht Jahve die Tage des Menschen / seine Lebenszeit ist wie nichts vor ihm / wie ein Hauch, der dahin fährt" ψ 39, 6. 7. 78, 39. Hiob 7, 7. 16. „Wie Wassertropfen vom (im?) Meere und ein Sandkorn / also die wenigen Jahre in der Ewigkeit" Sir. 18, 10, vgl. ψ 90, 10. 89, 48. 119, 84. 62, 10.

Diese Depression des Lebensgefühles muſste dazu führen, das Leben in der Scheol noch kraftloser und nichtiger vorzustellen, als es in der alten Zeit schon geschehen war.

§ 27.

Der absolute Monotheismus als Weltanschauung.

Nachdem einmal die Scheol für Jahve zugänglich geworden, war zu erwarten, daſs er nunmehr auch in derselben angerufen und verehrt würde. Die Rephaim der alten Zeit waren nur deshalb nicht hierzu im Stande, weil sie selbst elohîm waren und weil Jahve in der Scheol nicht gegenwärtig war. Diese Gründe fielen jedoch im Laufe des Exiles und der nachexilischen Zeit weg. In der alten Zeit hätte nun nichts mehr im Wege gelegen, Jahve in dem Hades die schuldige Verehrung zu zollen. Die Rephaim waren dazu lebenskräftig genug; man erinnere sich nur an die dramatische Empfangsscene im Hades Jes. 15. Trotzdem hören wir in keiner jüdischen Schrift etwas davon, daſs die Toten Jahve preisen. Zahlreiche Stellen sagen das ausdrückliche Gegenteil. „Nicht wirst du im Tode angerufen[2]), wer preist dich in der Scheol?" ψ 6, 6 vgl. 115, 17. 30, 10; 142, 6. 118, 17. 146, 2; Jes. 38, 18. 19. „Wer kann den Höchsten in der Unterwelt preisen /

---

[1]) l. חֳלִי, das Vav am Schlusse im MT. ist als Dittographie zu streichen. Qoh. 5, 16.

[2]) וְדָרַךְ vgl. *meine* Miscellen ZatW. 1891, I, S. 169.

statt derer, die leben und Preis darbringen? / Dem Toten als der nicht mehr ist, ist Lobgesang verwehrt / nur wer lebt und gesund ist, kann den Herrn preisen" Sirach 17, 27. 28.

Während die Toten im alten Israel an den Geschicken der Lebenden Teil nehmen, wird ihnen jetzt die Fähigkeit hierzu abgesprochen und ihnen nur ein gewisses Maſs von Schmerz- und Trauerempfindungen, also zuständlichen Gefühlen zugestanden. „Geehrt sind seine Söhne, er weifs es nicht / gering sind sie, er merkt nicht darauf. / Nur um ihn selber fühlt Schmerz sein Leib / und um ihn selber trauert seine Seele" Hiob 14, 22. Die Meinung Dillmann's (z. St. Comm. S. 128), daſs der Leib im Grabe dem Schmerz der Zerstörung, die Seele in der Scheol dumpfer Trauer in ihrem jammervollen Schattenleben hingegeben sei, ist schwerlich richtig. Der Leib kann keine Empfindung haben, wenn ihm die Seele fehlt. Es wird deshalb nur an die aus Leib und Seele bestehenden Schattengestalten des Totenreiches gedacht sein.

In Uebereinstimmung mit dieser Perikope heiſst es Qohelet 9, 10: „kein Thun noch Klugheit noch Einsicht noch Weisheit ist in der Scheol." „Die Lebenden wissen, daſs sie sterben müssen, aber die Toten wissen gar nichts" Qoh. 9, 5. So weit war es mit den „Wissenden" kat exochen, den Jiddeonim, gekommen.

Dieses Minimum von Leben in der Scheol wird sehr treffend „Schlaf" genannt. ישן שנת עלם den ewigen Schlaf schlafen Jer. 51, 39. 57. Hiob 14, 22. Sir. 46, 19. 20 (von Samuel). ψ 87, 6 LXX. Henoch 91, 10. 92, 3. 100, 5. Jubil. 10. 23. 36 Ende (nôma = נום). dormitio, Assumptio Mos. 1, 16. 10, 11; aeth. Gen. 47, 30. Jes. 28, 39. Deut. 31, 16. Hiob 21, 13. 26. Daſs diese Bezeichnung aus der Auferstehungshoffnung entsprungen sei, wie Schenkel in seinem Bibellexicon V, 222 annimmt, ist falsch. Denn die ältesten der oben genannten Bücher

Jeremia, Hiob, Sirach (וְלֹא יָקִיצוּ וְלֹא יֵעוֹרוּ מִשְּׁנָתָם Hiob 14, 12) kennen dieselbe noch gar nicht. Allerdings ist zuzugeben, daſs sich von der Auferstehungshoffnung aus der Gebrauch ישן als Voraussetzung des Aufwachens besonders empfahl.

Jene Vorstellungen vom Leben in der Scheol führten dazu, die Namen אֶרֶץ נְשִׁיָּה ἅπ. λεγ. ψ 88, 13 und אֲבַדּוֹן Hiob 28, 22. 26, 6. Prov. 15, 11. 27, 20. ψ 88, 12 für diesen Ort zu prägen.

Diese Thatsache muſs im höchsten Grade auffallend erscheinen. Denn in den eben citirten Schriften wird keineswegs der Tod als völliges Aufhören der Existenz betrachtet. Es ist oben auseinandergesetzt worden, daſs dies sogar für Qohelet und Baruch gilt. Baruch leitet jene Thatsache daraus her, daſs dem Toten das pneuma aus den Eingeweiden genommen sei. Er hält aber an einem Leben im Hades fest, sonst würde er nicht davon als von etwas Selbstverständlichem sprechen. Er läſst deshalb dem Toten auch nicht die Seele ψυχή entweichen, sondern nur den Lebenshauch (πνεῦμα). Nun soviel darf zugegeben werden, daſs so intensive Lebensbethäigungen wie die Anrufung Jahves in der Scheol nicht für möglich gehalten werden.

Daſs die Entwickelung diesen Weg nehmen würde, war schon mehrmals vermutet worden. Die Degradation der Ahnen als Erzeuger wie als kultischer Objekte und die Depression des Lebensgefühles, die als Consequenzen der Ideen von der göttlichen Schöpfung der Menschen bezw. der Welt geltend gemacht waren, muſsten auch auf den Zustand in der Scheol ihre Schatten werfen.

Man darf indessen den Einfluſs dieser theoretischen Folgerungen nicht zu hoch anschlagen. Auch die Ideen der Schöpfung des Menschen und der Welt sind nicht auf dem Wege der Speculation, sondern intuitiv gefunden.

Ihre gemeinsame Wurzel ist die *praktische Weltanschauung des absoluten Monotheismus.*

Das alte Israel kannte denselben nicht. Es besafs einen beschränkten Monotheismus, den man Monolatrie nennt. „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ Die Existenz der letzteren wurde nicht in Abrede gestellt. Es galt nur als Beleidigung, als Ehrenkränkung Jahves, einen anderen Kult neben dem seinigen zu pflegen. Vom Exile an setzte sich der Glaube durch, dafs Jahve nicht nur Gott Israels, sondern Herr der ganzen Welt sei, dem alle Gewalten im Himmel und auf Erden unterthan seien. Der Götzendienst erschien jetzt nicht mehr allein als Ungehorsam, sondern als eine Absurdität Jerem. 10, 3 ff. Jes. 44. Sap. Sal. 13—15. Eine Absurdität war somit das Totenopfer, das Totengebet, überhaupt die Ahnenverehrung. „(Denn) Du bist unser Vater, denn Abraham weifs nichts von uns, und Israel kennt uns nicht. Du, Jahve, bist unser Vater, unser Erlöser von Alters her ist dein Name“ Jes. 63, 16. *ἀώρῳ γὰρ πένθει τρυχόμενος πατὴρ τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα πονήσας τὸν τότε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησε καὶ παρέδωκε τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς* Sap. Sal. 14, 15[1]). Man braucht nur die Rollen des Vaters und Kindes zu vertauschen, so hat man eine Persiflage des Ahnenkultes. Nur an Jahve konnte sich jetzt wenden, wer Hilfe erwartete, denn nur Jahve konnte helfen. Sobald man von den Totengeistern nichts mehr erhoffen konnte und nichts mehr zu befürchten brauchte, erlosch das Interesse an denselben, und die Prärogativen, die sie als übermenschliche Geistwesen besessen hatten, fielen von selbst zusammen. — Das Leben in der Scheol wurde ein lethargischer Schlaf.

---

[1]) vgl. über diesen Euemerismus Joannes Selden, de Dis Syris Proleg. cp. 3 ed. Lips. 1662 p. 39 ff.

Diese Entwickelung folgte also mit Notwendigkeit daraus, dafs der Ahnenkult um seinen Credit gekommen war. Und dies wiederum war das unvermeidliche Postulat des absoluten Monotheismus. Wie dieser kein Erzeugnis der Speculation, sondern des *religiösen Enthusiasmus für Jahve* ist, so ist auch die gezeichnete Entwickelung wesentlich aus praktisch religiösen Gedanken herausgeboren.

Man darf sich durch Gedanken wie Sirach 30, 18. 19 nicht verleiten lassen die Entwickelung in umgekehrter Richtung zu denken, d. h. so, dafs die Anschauung von der Lethargie in der Scheol das prius gewesen, dem der Zusammenbruch des Ahnenkultes nachgefolgt sei. Es heifst zwar daselbst : Leckerbissen auf verschlossenen Mund geschüttet / sind Gerichte, die auf dem Grabe stehen. / Was nützt Opfer einem Schatten? / denn er wird's weder essen noch riechen." Nachdem einmal feststand, dafs der Zustand im Hades dem völligen Aufhören der Existenz sehr nahe käme, konnte von hier aus gegen die Reste des Ahnenglaubens recht wirksam polemisirt werden. Aber der Gedankengang des Dichters in dieser Pericope entspricht nicht dem gemeinen Verlaufe.

Das Totenopfer war übrigens nicht so leicht auszurotten. *Tobit* ermahnt seinen Sohn ausdrücklich : Schütte Speisen auf das Grab der Gerechten / aber gieb nichts den Sündern! 4, 17. Für den gewöhnlichen Mann sind diese moralischen Restrictionen kaum vorhanden gewesen. An der Totenklage, überhaupt der Totentrauer hält Sirach fest 38, 16 ff. Dies ist natürlich nicht als Rückfall in den Ahnenkultus zu beurteilen. Man darf aber auch nicht meinen, dafs die Trauer zu einer einfachen Aeufserung des Schmerzes herabgesunken sei. Die Worte : ihm (scil. dem Toten) kannst du nicht helfen, dir selbst aber schaden" Sir. 38, 21 scheinen mir anzudeuten, dafs man in jener Zeit der Trauer noch einen sehr realen Einflufs auf das Befinden des Toten beigemessen hat.

§ 28.

Die Allgemeinheit der Sünde.

Einen nicht minder grofsen Anteil an der Zersetzung des alten Glaubens als der veränderte Gottesbegriff hat das Bewufstsein von der Allgemeinheit der Sünde. Dasselbe findet sich nur an einer einzigen Stelle der älteren Literatur ausgesprochen, Gen. 8, 21: „Ich will künftig die Erde nicht mehr zu Grunde richten um der Menschen willen; denn das Denken des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf" (יצר לב האדם רע מנעוריו). Sogar innerhalb des judäischen Sagenbuches selbst (Wellhausen, J., Dillmann, C., Schultz, B.) wird dieser Standpunkt nicht weiter vertreten. Denn 6, 5 bezieht sich lediglich auf die vorsintflutliche Menschheit. Sonst überall erscheint die Sünde nicht als allgemeines Verhängnis, sondern als That der Freiheit. So lagert z. B. die Sünde vor Qains Thüre Gen. 4, 7. Sie ist also etwas, was von aufsen an den Menschen herankommt, und dem er sich entziehen kann, wenn er nur will. „Du sollst Herr über sie werden."

Ueberhaupt war der alte Israelit im Grofsen und Ganzen, so lange er sich in den durch die Volkssitte gezogenen alltäglichen Geleisen des Lebens bewegte, überzeugt, mit Jahve und seinen Forderungen übereinzustimmen. Auf stattgehabte Uebertretungen aufmerksam zu werden, war nicht schwer, da der eifrige Gott grobe Verletzungen seines Rechtes fürchterlich und unberechenbar zu ahnden pflegte. In zweifelhaften Fällen wandte man sich an den Priester, der mit dem heiligen Los die Schuld aufdeckte und die Bufse normirte.

Jenes tiefere Sündenbewufstsein zu allgemeiner Anerkennung gebracht zu haben, ist eines der gröfsesten Verdienste der prophetischen Predigt. Es dauerte aber Jahrhunderte, bis die Anschauung, dafs die Sünde zur innersten Natur des Menschen gehöre, in das populäre Bewufstsein

übergegangen war. Jeremia hat diese Meinung noch nicht; denn obwohl er sich bis zu der Behauptung versteigt, daſs sie alle dem Gewinne nachjagen, daſs Profet und Priester Trug üben (6, 13. 8, 10), so hält er doch eine Besserung für ebenso leicht wie das Aufstehen für den Gefallenen 8, 4. 5.

Erst im Exil bricht sich die Erkenntnis Bahn, daſs es keinen Menschen gäbe, der nicht sündige I Kön. 8, 46. II Chron. 6, 36. Qoh. 7, 20 vgl. Jes. 58, 1. 59, 3 ff. 13 ff. 48, 8 (פשע מבטן). Job 4, 17. Wer kann sagen: ich habe mein Herz lauter erhalten, bin rein geblieben von Sünde? Prov. 20, 9. „Alle sind abgefallen / allzumal verdorben / da ist keiner, der Gutes thue / nicht einer“ ψ 53, 4 = 14, 3. „Ein Weibgeborener kann nicht gerecht sein“ Hiob 15, 14. 14, 4, da er in Sünden empfangen ist ψ 51, 7. Er verdient deshalb kaum, daſs sich Gott seiner annimmt. Hiob 7, 17. ψ 8, 5..

Von diesen Voraussetzungen aus konnte der Wert des Lebens nicht mehr in der langen Dauer desselben, sondern nur in seiner Qualität, in der Frömmigkeit des Individuums gesucht werden. *γῆρας γὰρ τίμιον οὐ τὸ πολυχρόνιον οὐδὲ ἀριθμῷ ἐτῶν μεμέτρηται, πολιὰ δέ ἐστι φρόνησις ἀνθρώποις καὶ ἡλικία γήρως βίος ἀκηλίδωτος* Sap. Sal. 4, 8. 9. Wenn der Gerechte auch früh stirbt (*τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ*), so hat er lange Zeit vollendet; denn seine Seele eilt aus der Mitte der Bosheit, weil sie dem Herrn wohlgefällig war“ Sap. Sal. 4, 13. 14.

Wenn es für den alten Israeliten schon ein Glück war, überhaupt Nachkommen zu besitzen, ohne Rücksicht auf ihre sittliche Qualität (vgl. oben § 10, S. 27—31) — diese war ein allerdings wünschenswertes, aber doch untergeordnetes Moment —, so sagt der Siracide: „Wünsche dir nicht eine Menge schlechter Kinder / freue dich nicht über gottlose Söhne“ Sir. 16, 11 und Sapientia Salomonis: „besser

ist kinderlos sterben als gottlose Söhne haben“ (Sap. Sal. 4, 1).

Mit dem alten animistischen Glauben war diese Ethik unverträglich. Der Ahne bedurfte zur Versehung seines Kultes notwendig männlicher Nachkommen; starb er kinderlos, so war durch die Institution der Schwagerehe (Leviratsehe) dafür Sorge getragen, dafs seine Wittwe ihm noch einen Sohn gebären konnte. Unter Umständen wurden sogar Sclaven adoptirt, vgl. Gen. 15, 3. Um jeden Preis mufste der Elohim einen „Diener“ haben בַּעֲבוּר הַזְכִּיר שְׁמוֹ II Sam. 18, 18.

Wenn das alte Israel den Ahnen ohne Unterschied Opfer darbrachte, so wird der junge Tobia vermahnt, nur auf das Grab der Gerechten Speisen zu schütten, aber den Sündern nichts zu geben 4, 17.

Jene ethischen Gedanken waren ein Attentat auf die Ahenverehrung; aber einen völligen Sieg über dieselbe haben sie innerhalb des Judentumes bis auf den heutigen Tag nicht zu erringen vermocht.

Wenn nur die sittliche Qualität den Wert des Menschen ausmachte, mufsten die Unterschiede des Standes und des Ranges in den Hintergrund treten. — Diese *Demokratisirung* mufste sich auf die Scheol übertragen. „Dort rasten Gefangene zusammen / ohne die Stimme des Vogtes zu hören / Geringe und Vornehme sind dort gleich / und der Sklave ist frei von seinem Herrn“ Hiob 3, 18. 19. An dieser Entwickelung ist übrigens auch die Anschauung von der Lethargie der Bewohner des Hades nicht unbeteiligt.

Vom Standpunkt der Ethik aus ist schliefslich auch die oben (S. 38 f.) skizzirte gottesdienstliche Stellung der Frau nicht mehr zu verteidigen. Aber die alte Sitte bewies gerade hier eine unglaubliche Zähigkeit. Bis auf den heutigen Tag darf die jüdische Frau kein Qaddish beten, bis auf den heutigen Tag ist sie selbst im synagogalen

Gottesdienst kein constitutives Element[1]). Im Christentum dagegen hat sich die Emancipation der Frau von vornherein, wenn auch mit Restrictionen durchgesetzt.

§ 29.

Die individuelle Vergeltungslehre.

In den ersten Dezennien des 6. Jahrh. entstand das *Sprüchwort* : „Die Väter essen saure Trauben / aber der Kinder Zähne werden stumpf" Jer. 31, 29. Diese Stimmung fand im Ezechiel eine sozusagen wissenschaftliche Begründung. „Die Seele, welche sündigt, soll sterben. Ein Sohn soll nicht die Missethat des Vaters tragen und ein Vater nicht die Missethat des Sohnes tragen, die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihn kommen, und der Frevel der Frevler auf ihn kommen. Wenn sich aber der Frevler von allen seinen Sünden abwendet und alle Satzungen Gottes beobachtet und Recht und Gerechtigkeit übt, so soll er leben und nicht sterben. Wenn aber der Gerechte sich von seiner Gerechtigkeit abwendet und gleich dem Gräuel des Frevlers thut, so soll er um seiner Sünde willen sterben" Ezech. 18, 20 ff.

Diese Gedanken sind allerdings schon Deuteronomium 24, 16 in ähnlicher Form zu finden: „Väter sollen nicht um Söhne willen getötet werden und Söhne sollen nicht um Väter willen getötet werden. Aber dieser Vers wird schwerlich der Urform des Deuteronomium angehört haben. Daſs er jetzt ohne Zusammenhang dasteht, beweist nicht viel, wohl aber die Form des Ausdruckes. Dillmann

---

[1]) Zum synagogalen Gottesdienste sind mindestens *zehn* Personen (Minjân = Zahl) erforderlich. Hiergegen wendet sich Jesus Mtth. 18, 20. Zu diesem Minjan kann *keine* Frau gehören. Schürer, Geschichte II, S. 374 hat dies nicht hervorgehoben. Einiges hierher Gehörige findet sich a. a. O. S. 354, 355 mit Berufung auf Mishna Berachot III 31, Chagiga I 1, Succa II 8.

hat recht gesehen, daſs die kurze scharfe Fassung des Satzes nicht erst von D. formulirt sein könne (Commentar S. 354). Da jedoch Ezech. 18 den Eindruck macht, nicht nur mit der Lösung der Aufgabe, die noch etwas Neues war (Vatke 517)[1]), sondern auch mit der sprachlichen Formulierung zu ringen, so wird Deut. 24, 16 nicht von D. übernommen, sondern späterer nachexilischer Herkunft sein[2]).

Den Psalmen, Proverbien, der Weisheit des Siraciden ist die auf Erden erfolgende Belohnung der Frommen und Bestrafung der Gottlosen die sicherste Wahrheit. „Viel Unglück hat der Gerechte, aber aus allem rettet ihn Jahve. Den Frevler tötet das Unglück und der Gerechten Hasser büſsen“ ψ 34, 20. 22 b. „Jahve liebt Recht und verläſst nicht seine Frommen“ ψ 37, 28. 17. 18. 26. 29. 9, 17. 18. 145, 20. „Dem Gerechten wird auf Erden vergolten / wie viel mehr dem Frevler und Sünder?“ Prov. 11, 31. Jahves Fluch ruht auf dem Hause des Frevlers / aber die Wohnung der Gerechten segnet er“ Prov. 3, 33. „Wer sein Gebot bewahrt, bewahrt das Leben, wer seine Wege vernachlässigt, ist des Todes“ Prov. 19, 16 vgl. Prov. 2, 21. 22. 10, 2. 11, 18. 19. 13, 14 = 14, 27. 15, 24. 18, 21. 21, 13. 23, 14. 12, 28. 8, 35. 36. 12, 21. 13, 13. 21. 14, 11. 32. „Thue dem Frommen Gutes, so wirst du Vergeltung erlangen / und wenn nicht von ihm, so doch vom Höchsten. / Nicht wohl geht es dem, der immer auf Böses ausgeht / und dem, der keine Wohlthätigkeit übt“ Sir. 12, 2. 3 vgl. 9, 12. 37, 26. „Leicht ists vor dem Herrn, am Todestage dem Menschen nach seinem Wandel zu vergelten“ Sir. 11, 26.

Deshalb ist das Gepräge dieser Litteratur ruhige Hoff-

---

[1]) Gut setzt dies auseinander Stade, Geschichte II, 26 ff., bes. S. 28.

[2]) Deut. 24, 16 ist aber von II Kön. 14, 6 bereits vorgefunden.

nung und felsenfestes Vertrauen, daſs Gott auch der gröſsten Drangsal des Lebens ein Ende machen wird. „Blicket auf die ewigen Geschlechter und sehet! / wer vertraute auf den Herrn und ward zu Schanden?“ Sir. 2, 10. 11. 1, 22. 27. 2, 3—13. 4, 15. Je schwereres Unglück die Gemeinde trifft, um so heller lodert die Glut der frommen Begeisterung. „Wen hab ich im Himmel? und neben dir lieb ich nichts auf Erden“ ψ 73, 25. Züchtigung ist gerade ein Beweis der Liebe Jahves Prov. 3, 12. Er prüft durch sie den Gerechten wie Gold im Feuer Sir. 2, 5.

In der alten Zeit waren die Nachkommen nötig, gewissermaſsen als Complement des Individuums. Das Facit des Lebens war für den Menschen persönlich mit dem Tode abgeschlossen, weder Belohnungen noch Strafen konnten ihn jenseits des Grabes erreichen. Man glaubte aber zu wissen, daſs nicht alle Schuld sich auf Erden räche, und daſs Frömmigkeit nicht immer ihren Lohn fände. Andererseits war man überzeugt, daſs der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes irgendwie genügt werden müsse. Dies geschah durch die Vorstellung, daſs nicht minder die Sünden wie die Gutthaten der Ahnen den Nachkommen angerechnet würden.

Die individuelle Vergeltungslehre stellte das Individuum auf sich allein, und brach auf diese Weise seine Solidarität mit den Ascendenten und Descendenten. Hierdurch wurde gleichzeitig dem Kulte der Ahnen, dessen ausübende Personen die Nachkommen waren, ein gefährlicher Stoſs versetzt.

Wenn in nicht wenigen Stellen nicht nur der eben besprochenen Literatur, sondern sogar bis in die christliche Zeit hinein (Sir 40, 15. 41, 5—7. 44, 1—15. ψ 109, 13. 7, 37. 38. Joh. 9, 2. Mtth. 27, 25 vgl. oben § 10. 16) die Nachkommen in das Schicksal der Ahnen mit eingeschlossen werden, so ist dies vom Standpunkt der individuellen Ver-

geltungslehre eine Inconsequenz. Dieselbe zeigt, wie fest der alte Glaube mit tausend Fasern im Volksbewufstsein haftete.

Hinsichtlich der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode konnte die individuelle Vergeltungslehre keine andere Entwickelung herbeiführen oder herbeiführen helfen, als die oben § 25—27 skizzirte, die vom Gottesbegriff aus zur Negation des Lebens nach dem Tode kam. Denn von dem Glauben aus, dafs der Mensch hier auf Erden den vollen Lohn seiner Thaten ernte, war nicht die geringste Veranlassung vorhanden, über die Folgen des Todes auch nur nachzudenken. Diese waren völlig gleichgiltig.

§ 30.

Der Bankerott der individuellen Vergeltungslehre im Buche Qohelet.

Die individuelle Vergeltungslehre mufste dazu führen, menschliches Glück als Gotteslohn, das Unglück als Strafe der Gottheit zu betrachten Jes. 33, 24. 6, 10. ψ 103, 3. Diese Anschauung beherrschte zur Zeit Christi die Massen. Der Paralytische (Matth. 9, 2 = Mc. 2, 5 = Lc. 5, 20) wird geheilt, indem ihm seine Sünden vergeben werden. Zu dem geheilten Blinden spricht der Heiland: sündige hinfort nicht mehr! Der Widerspruch gegen diese Theorie ist jedoch nicht erst von Jesus erhoben worden (Joh. 9, 2. Luc. 13, 1. 2), sondern derselbe ist um Jahrhunderte älter.

Qohelet richtete sein Herz darauf mit Weisheit zu untersuchen, um alles, was unter dem Himmel ist, zu erforschen. Er sah alle Werke, die unter der Sonne geschehen, und erkannte überall nichts als eiteles und windiges Streben (הבל ורעות רוח) 1, 13. 14. Alle Tage des Menschen sind schmerzvoll und Kummer sein Geschäft, selbst des Nachts ruht sein Herz nicht 2, 23, überall

Jammer und Elend, 4, 1 ff. Aber das Jenseits ist noch jämmerlicher. Sogar ein lebender Hund hat es besser als ein toter Löwe 9, 4.

Qohelet denkt das Leben nach dem Tode so trostlos wie die Psalmen, Proverbien, Jes. Sirach. Nichtsdestoweniger ist seine *Stimmung* von derjenigen dieser Bücher grundverschieden. Während die Weltanschauung der Psalmen etc. durch das felsenfeste Vertrauen verklärt wird, daſs dem Frevler wie dem Frommen in diesem Leben vergolten wird, ist dieser Glaube im Qohelet in völliger Auflösung begriffen. „Das ist ein Uebel bei allem, was unter der Sonne ist, daſs alle einerlei Schicksal haben, der Gerechte und der Frevler, der Reine und der Unreine, wer opfert und wer es unterläſst, der Gute wie der Sünder, 9, 2 ff. vgl. 8, 14. 2, 14 ff. 6, 6. 7, 15. 8, 10. 3, 19.

Freilich ist dies nicht immer der Fall, wenigstens die Thorheit findet vielleicht ebenso oft ihren Lohn : 7, 17. 9, 17—10, 20. Manchmal zögert die Strafe nur 8, 11.

8, 12 f. erhebt sich die Skepsis zu der Zuversicht : „wenn aber auch der Sünder das Böse hundertmal thut und lange lebt, so weiſs ich doch, daſs es denen, die Gott fürchten, wohlgehen wird, aber dem Frevler wird es nicht wohlgehen.“ Aber diese Zuversicht bleibt nur ein Gedanke. Auf die Stimmung des Buches im Ganzen — und darauf kommt es doch an — hat sie keinen Einfluſs gewonnen. Die beiden Verse sind aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere Interpolation.

Consequenter Weise sind dann auch die anderen Stellen, welche dem Menschen ein Gericht androhen (11, 9b. 3, 17. 12, 14) als Zusätze zu betrachten. Denn auch diese setzen den ungebrochenen Glauben an die individuelle Vergeltungslehre voraus, während unser Buch gerade durch die Verzweifelung an demselben inspirirt worden ist. Man braucht kein Doctrinär zu sein, um diese Widersprüche

unauflöslich zu finden [1]). „Das ursprüngliche Buch kennt nur Schwankungen der Stimmung, nicht aber des Urteils“ [2]).

So ist Qohelet an der Gerechtigkeit Gottes irre geworden. Das Leben ist trostlos und der Hades noch trostloser. Vanitas Vanitatum. — In der kahlen Skepsis hält es aber kein Mensch aus. Ein oberflächlicher Denker, wie er war, empfiehlt unser Verfasser für die Enttäuschungen des Daseins in einem weisen, aber heiteren Lebensgenusse Entschädigung zu suchen. „Nichts besseres für den Menschen, als dafs er esse und trinke und seine Seele Glück schauen lasse bei seiner Mühe, da Gott schon Wohlgefallen daran habe 8, 15. 9, 7 f. 3, 22. 5, 17 ff. 2, 24 und da es auch ein Geschenk Gottes sei 3, 12. „Der Mensch freue sich seiner Jugend und lasse sein Herz guter Dinge sein, entferne Gram aus seinem Herzen und halte Uebel von seinem Leibe ab [3]) 11, 9 f. Man kann diese Ethik epikuräisch nennen. — Eine solche Lösung konnte nur wenige befriedigen, und auch diese nicht auf die Dauer.

---

[1]) Paul Haupt, On the Book of Ecclesiastes with special reference to the closing section [abstract of a paper read before the University Philological Association, April 17. 91, reprinted from the Johns Hopkins University Circulars Ne 89, 1891], hat einen sehr bestechenden Versuch gemacht, Interpolationen in grofsem Umfange nachzuweisen. Ein Urteil darüber wird erst dann möglich sein, wenn die ganze Bearbeitung vorliegt. R. Smend, der Prediger Salomo, Separatabdruck aus dem Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1889 S. 22 und T. K. Cheyne, a. a. O. S. 400, dem auch ich gefolgt bin, nehmen nur ein Minimum von Zusätzen an. Smend streicht 3, 19. 11, 9b und hält 7, 5. 8, 12. 13. 12, 1b. 7 mindestens für überarbeitet (a. a. O. S. 22).

[2]) R. Smend, a. a. O. S. 22.

[3]) diese Gedanken werden auch an einer Stelle der Weisheit Jes. Sir. angeschlagen Sir. 30, 21—24.

§ 31.

Die individuelle Vergeltungslehre als Vergeltung nach dem Tode im Buche Hiob. Die ethische Motivirung der Auferstehung.

Wenn Qohelet als die Antithesis der Psalmen verstanden werden kann, so ist das Buch Hiob ihre Synthese, indem es die Skepsis des einen mit der urwüchsigen religiösen Kraft des andern verbindet. Die Thatsache, daſs verhältnismäſsig geringe Schuld oft furchtbare Leiden auszustehen habe, ist hier zu dem Probleme zugespitzt, wie sich dies mit der Gerechtigkeit Gottes vertrage.

Die Gerechtigkeit würde verlangen, daſs der Fromme belohnt und der Frevler bestraft würde. Aber dem entspricht die Wirklichkeit mit nichten. Es ist schauderhaft nur daran zu denken 21, 6. Die Frevler leben, werden alt und reich, ihre Häuser und Kinder gedeihen, im Glück verbringen sie ihre Tage, sinken im Nu [1]) zur Unterwelt 21, 7. 13. 24.

Hiob ist zwar nicht so anmaſsend, zu behaupten, daſs er absolut gerecht und schuldlos sei, da er weiſs, daſs, wie vor Gott kein Mensch gerecht ist 9, 2. 3, auch er selbst z. B. Jugendsünden (עונות נעורי) hat 13, 26, aber die Schwere seines Leidens geht himmelhoch über seine Vergehen hinaus. Gott kann ihm seine Sünde verzeihen. Warum thut er es nicht? Die Freunde suchen den an Allem, nur an seiner relativen Unschuld nicht Verzweifelnden zu beruhigen. Sie ermahnen ihn, die Züchtigungen des Allmächtigen, der nicht nur verwunden, sondern auch heilen könne, nicht zu verschmähen, cp. 4. 5. 8. Mit Hiobs Unschuld sei es schlieſslich doch nicht so weit her 15. 25. Aber der fromme Dulder war ferne davon, den

---

[1]) Im Gegensatz hierzu wird Henoch 94, 1. 6. 7. 95, 6. 96, 1. 6. 98, 15. 99, 9 der plötzliche (feṭuna) Tod als ein Unglück angesehen.

Freunden Recht zu geben. Bis zum Verscheiden will er sich seine Unschuld nicht nehmen lassen 27, 5. „O hätte ich", ruft er aus, „einen der auf mich hörte, hier ist meine Unterschrift, der Allmächtige antworte mir, und seine Klageschrift schreibe mein Gegner!" 31, 35.

Eine Verständigung zwischen den streitenden Parteien ist nun nicht mehr möglich. Da greift Gott selbst ein, indem er aus dem Wetter sich an Hiob wendet. Er stellt seiner menschlichen Ohnmacht die Wunder und Rätsel des Weltalls entgegen. „Will mit dem Allmächtigen der Tadler rechten? Der Ankläger Gottes antworte darauf! und Hiob antwortete Jahve und sprach: Zu gering bin ich; was soll ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal sprach ich und werd' nicht wieder anheben, zweimal und thu's nicht mehr" 40, 1—5 [1]).

Mit anderen Worten! Das Problem, welches der Verfasser in tiefsinniger Weise und in grofsartiger Anschaulichkeit erörtert hat, ist nicht gelöst, und wenn es gelöst ist, dann ist es ganz unbefriedigend gelöst. Es klingt nicht in demütige Uuterwerfung unter Gott aus, sondern in Resignation, nicht in Vertrauen, sondern in Fatalismus [1]). Der theologische Wert des Buches liegt deshalb auch nicht im Ausgange, sondern im Dialoge.

In dem Ausgange erscheint Hiob mehr als Moralist. In dem Dialoge bricht seine unverwüstliche religiöse Anlage mit elementarer Gewalt hervor. Kraft dieser hat er nicht nur den Glauben an seine Unschuld nicht verloren, sondern auch den Glauben an noch Unglaublicheres gewonnen.

In der Antwort auf Zophars erste Gegenrede (12—14) ist es Hiob unfafsbar, dafs Gott Gefallen daran finden könne, ein armseliges Geschöpf wie den Menschen so grau-

[1]) Hier befinden wir uns auf der Höhe des Redekampfes. — Nicht nur 40, 5—41, 26, sondern auch 42, 1—6 scheinen mir nicht zur ursprünglichen Gestalt des Buches zu gehören.

sam zu quälen (13, 24—28). Dies sei um so unbegreiflicher, als er durch den Eintritt des Todes schon genug gestraft sei. Denn während ein abgehauener Baum wieder neu treiben könne, sei es für ihn mit dem Tode aus 14, 1 —12. Plötzlich dämmert in Hiobs niedergeschlagener Seele ein befreiender Gedanke. Kann nicht wie der wiedergrünende Baumstumpf auch der Mensch wieder aufleben? „O verwahrtest du mich in der Scheol / verdecktest mich, bis dein Zorn nachliefse! / setztest mir eine Frist und gedächtest mein! / wenn der Mann stirbt, lebt er wieder? / alle Tage meines Kriegsdienstes wollt ich harren / bis meine Ablösung käme / du riefest und ich antwortete dir / du verlangtest nach dem Werk deiner Hände" 14, 13—15.

Aber der Dichter hat mit diesem heroischen Wunsche einen zu hohen Flug genommen, als dafs er nicht wieder auf das Niveau der populären Anschauungen herabsinken müfste. „Ein Berg, der stürzt, zerfällt / und ein Fels rückt von seiner Stelle / Steine reibt Wasser ab / wegschwemmen seine Fluten das Erdreich / so hast du die Hoffnung des Menschen vernichtet" 14, 18. 19.

Demungeachtet erhebt sich die nächst folgende Rede noch einmal zu zuversichtlicher Hoffnung 19, 25—27. Die Schwierigkeit der Stelle nötigt zu einer eingehenderen Besprechung.

Dillmann übersetzt dieselbe folgendermafsen :

25 Aber ich weifs, mein Erlöser (4. Aufl. „Anwalt") lebt,
der nach mir noch sein wird, wird auf dem Staube
[aufstehen
26 Und nach meiner Haut, die man abgeschlagen, die-
[sem da!
frei von meinem Leibe werde ich Gott schauen
27 Den ich mir schauen werde und meine Augen sehen
[und nicht ein Fremder
es verzehren sich meine Nieren in meinem Busen.

Dillmann versteht die Verse von einer *Rechtfertigung nach dem Tode.* Von allen seitherigen Auslegungen, welche von der Richtigkeit des masoretischen Textes ausgehen, scheint mir diese am beachtenswertesten zu sein. Sie verstöfst ebensowenig gegen den nächsten Zusammenhang wie 14, 13 ff. Die sonstige Anschauung des Buches vom Zustande nach dem Tode beweist nichts dagegen, da in einem Gedichte, das nicht eine wissenschaftliche Disputation, sondern die *Glaubenskämpfe* eines Heroen der Religion darstellt, vielseitige Behandlung des Stoffes von vornherein zu erwarten ist. Cap. 14 war ja bereits auf ein den Tod ablösendes neues Leben reflectirt. Aber auch mit der formellen Anlage des ganzen Gedichts steht jene Auslegung nicht im Widerspruch. Denn wenn die Freunde Hiobs Hoffnung im Folgenden völlig ignoriren, so gehen sie doch nachgewiesenermafsen auch sonst kaum auf das Detail seiner Reden ein. Dillmann[1]) hat dies alles (Commentar S. 187 f.) sehr ansprechend auseinandergesetzt.

Die Geschichte der Auslegung zeigt übrigens tot capita tot sensus. Diese Thatsache ist mir nur daraus verständlich, dafs der Text, der à tout prix erklärt werden sollte und auch erklärt wurde, stark verderbt ist[2]). Man mufs sich sich zu einer strengeren Methode entschliefsen. Von dieser aus wird nur folgende Uebersetzung zu rechtfertigen sein:

25 Ich weifs, mein Rächer lebt,
. . . . . .[3]) auf dem Staube auftreten.

---

[1]) Anders H. Schultz, Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit, Göttingen 1861, p. 219 ff. Alttestamentliche Theologie[4] p. 705 ff.

[2]) Auch H. Schultz, a. a. O. ist der Annahme einer unentwirrbaren Textverderbnis nicht abgeneigt. Cheyne, Bampton Lectures 442 behauptet sie geradezu.

[3]) Der Sinn von אחרון ist unklar, vielleicht אַחֲרַי; ebenso unsicher ist der Sinn von אַחַר עוֹרִי v. 26a und des hiermit wohl synonymen מִבְּשָׂרִי v. 26b.

26 Und . . .[1]) meine . Haut[2]) . . . . . .
und . mein . Fleisch[1]) werde ich Gott schauen,
27 Den[3]) meine Augen sahen und . . . .[4])
es schwinden meine Nieren in mir.

Aus *dieser* Uebersetzung ist nur das eine zu erschliessen, dafs Hiob überhaupt eine Rechtferigung erwartet. Ob dieselbe erst nach dem Tode oder schon im diesseits stattfindet, mufs unentschieden bleiben.

Dagegen spricht die Pericope 14, 13—15 mit aller Deutlichkeit den Wunsch nach einer Befreiung aus der der Scheol und einer alsdann erfolgenden Rechtfertigung aus. Es deshalb möglich, dafs auch cap. 19 dieselbe im Auge hat.

Wenn diese Hoffnung auch nicht festgehalten, und somit das Problem des einzigartigen Buches nicht gelöst worden ist, so ist doch allein der Versuch schon eines Helden würdig, und um so mehr, als dieser Versuch durch und durch original ist. Zwar ist die Möglichkeit vorhanden, dafs der Auferstehungsgedanke älteren Ursprunges ist, da über seine Zeit sich nicht leicht mehr sagen läfst, als dafs er hinter Ezechiel gehört. Aber dieser Gedanke war für ihn so gut wie nicht vorhanden. Er hat ihn neu entdeckt auf einem noch nie betretenen Wege. Cap. 14 zeichnet mit psychologischer Meisterschaft den Kampf um die Weltanschauung, der in des Helden Brust getobt hat. Die Brüchig-

---

[1]) vgl. S. 110 Anm. 3.

[2]) נִקְּפוּ זֹאת. Den Worten ist kein befriedigender Sinn abzugewinnen. J. G. E. Hoffmann, Hiob (1891) S. 64 bezieht זֹאת auf v. 24: dies, nämlich die dort angedeutete Inschrift, wird ihn, den Bluträcher, herabklopfen (נִקְּפוּ od. נָקְפוּ) wie eine Olive, welche man mit der Hand nicht langen kann. Seltsam!

[3]) אַחֲוֶה 27 b ist unmittelbar hinter אַחֲוֶה 26 b verdächtig. Es ist aufserdem auffallend, dafs unmittelbar hinter einander dreimal von dem Sehen Eloah's die Rede ist (ראו und zweimal אחוה).

[4]) וְלֹא זָר verstehe ich nicht.

keit der herrschenden Vergeltungslehre stand ihm auf der einen Seite fest, auf der anderen der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes. Den Tod vor Augen, so daſs er im Leben nichts mehr hoffen konnte, wagt er mit kühnem Glaubensmute, vor den Herrn mit der unerhörten Bitte zu treten, ihn nach dem Tode noch zu rechtfertigen.

In der Scheol konnte diese Rechtfertigung nicht stattfinden. Zwar ist die Unterwelt nach 26, 6 vor Jahve offen. Aber man scheint doch Scheu davor empfunden zu haben, Gott in zu nahe Berührung mit dem Totenreich zu bringen. Die Toten besaſsen nach 14, 21. 22, wenn auch keine Kenntnis von den Vorgängen auf der Oberwelt, so doch Schmerz- und Trauerempfindungen. Aber zur Entgegennahme einer göttlichen Botschaft gehörte mehr, und dieses Plus war mit der Scheol, wie sie nun einmal gedacht wurde, unvereinbar. Jene Genugthuung konnte Hiob deshalb nur in einem durch *Auferstehung* vermittelten neuen Leben zu Teil werden. Das Wesentliche ist demnach nicht die Auferstehung, sondern die Rechtfertigung. Die Auferstehung kommt nur als die unumgängliche Voraussetzung derselben in Betracht. Sie erscheint als das Postulat der Gerechtigkeit Gottes und der sittlichen Persönlichkeit, sie ist also *ethisch* motivirt.

§ 32.

Die messianische Hoffnung oder die kirchlich-politische Motivirung der Auferstehung.

Das Buch Hiob bezeichnet hinsichtlich der Eschatologie die höchste Stufe der Betrachtungsweise, nicht nur im Bereiche des Alten Testaments, sondern auch der gesammten auſserkanonischen Literatur des Judentums. Aber diese Reflexionen lagen zu hoch, als daſs sie eine Umbildung der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode herbeiführen konnten, nicht einmal innerhalb der Dichtung selbst,

denn die beiden Perikopen 14, 13—15. 19, 25—27 stehen ganz allein — geschweige denn sonst. Die populäre jüdische Auferstehungshoffnung ist auf einem total verschiedenen Wege entstanden, nämlich in Anlehnung an die messianische Idee.

Hos. 6, 1. 2. heifst es : „Zerreifst Jahve, so flickt er auch, schlägt er, so verbindet er auch. Nach zwei Tagen heilt er uns (יחינו) und am dritten Tage läfst er uns aufstehen". Die Auferstehung, um die es sich hier handelt, ist die des Volkes als Nation. Dieselbe ist von dem Schicksal der Einzelnen unabhängig. Sie setzt nur voraus, dafs nicht alle Einzelnen zu Grunde gehen, sondern dafs ein Rest übrig bleibt, aus dem sich der Staat wieder verjüngt. Sie dürfen nicht völlig umkommen, Jahve erlöst sie vom Tode, befreit sie von der Scheol. Hos. 13, 14. Die nationalen Unglücksfälle, von denen hier nach den Worten des Profeten Hosea Jahve sein Volk erlösen wird, waren verschwindend klein gegenüber den furchtbaren Katastrophen, die in den beiden letzten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts über das Volk hereinbrachen. Aber auch in dieser Zeit tiefster Erniedrigung, wo alle verzweifelten, gab es Profeten, welche die Fahne der Hoffnung hochhielten und den Glauben an Unglaubliches predigten. —

I. Ezechiel cp. 37 weifs das alte Israel bis auf elende Reste vernichtet. Trotzdem erhofft er die Rückkehr der Exilirten, die Wiederaufrichtung des nationalen Staates, die Herstellung des Gottesdienstes. Und diese Hoffnung wächst ihm an einem wunderbaren Gesichte zu felsenfester Ueberzeugung.

Er sieht im Geiste ein Thal, das von einer ungeheuren Menge verdorrter Gebeine bedeckt ist. Jahve fragt ihn, ob diese Gebeine wieder lebendig werden könnten. Der Profet äufsert ehrfürchtigen Zweifel : „Herr Jahve, du weifst es" 37, 3. Dieser wird aber sofort durch einen Machtspruch Jahves niedergeschlagen, dessen Verkündigung

ihm aufgetragen wird. Kaum hat sich der Profet dieses Befehles entledigt, so entsteht ein Rauschen, die Gebeine fahren zusammen, bekleiden sich mit Sehnen, Fleisch und Haut. Aber noch war kein Geist in ihnen. Auch dieser (רוח) fährt auf ein neues Befehlswort Jahves von allen Richtungen der Windrose in sie, so daſs sie lebendig werden und auf ihre Füſse treten, ein gewaltig groſser Haufe.

Gleichwohl erwartet der Profet die Realisirung dieser Vision keineswegs. Denn Jahve erklärt ihm : Diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Sie sprechen : unsere Gebeine sind verdorrt, geschwunden ist unsere Hoffnung, mit uns ist's vorbei. Deshalb sprich zu ihnen das profetische Wort (הִנָּבֵא ואמרת אליהם): Ich öffne eure Gräber und führe euch aus euren Gräbern heraus und bringe euch in das Land Israel" Ez. 37, 11. 12.

Die Vision ist das Bild, an welchem dem Profeten die Gewiſsheit der Erlösung der Gola aufgegangen ist. Aber diese Vision beansprucht ein gröſseres Interesse, als es sonst den Gesichten der Profeten gebührt. Es scheint mir nicht von Ungefähr zu kommen, daſs Ezechiel gerade dieses Bild und kein anderes angewandt hat. Und die Weise, wie er dies thut, dürfte zeigen, daſs er im gegebenen Fall auch für die buchstäbliche Verwirklichung dieser Schauung eintreten konnte. Ja, man mag in weiteren Kreisen über die Möglichkeit von Wunderthaten Jahves im Stile dieser Vision meditirt haben.

Dies konnte um so leichter geschehen, als schon in der animistischen Religion des alten Israel ähnliche Wunder nicht nur geschahen, sondern zu den alltäglichen Dingen gehörten. Ich meine die Citation der Toten durch den Beschwörer. Derselbe brachte nicht nur Totengeister, sondern leibhaftige Gestalten auf die Erde, wenn diese auch nur ihm selbst sichtbar waren. Diese Beziehungen zwischen der Auferstehung und der Totenbeschwörung sind aber nicht nur für die historische Betrachtung vor-

handen, sondern scheinen auch von den Beteiligten selbst empfunden worden zu sein. Wenigstens von dem den Hebräern nah verwandten Volke der Aramäer ist der Terminus für die Darbringung des bei der Beschwörung üblichen Opfers auf den Begriff des Auferweckens (*ἀνίστημι*) übertragen worden. Aram. נַחֵם „auferwecken", נוּחָמָא „Auferstehung" läfst sich nämlich mit Hebr. נָחַם „trösten", נֶחָמִים Tröstungen nur vermittels der oben (S. 21ff.) bei der Exegese von Jer. 16, 7 für נחם nachgewiesenen technischen Bedeutung „das Totenopfer vollziehen" etymologisch zusammenbringen. [1])

II. Was für Ezechiel noch Bild war, ist für den nachexilischen Verfasser von Jes. 26, 19 reale Hoffnung: „Mögen deine [2]) Toten aufleben, meine [3]) Leichnahme auferstehen! Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn Thau . . . .[3]) ist dein Thau und die Erde gebiert die Rephaim wieder".

Diese Hoffnung beschränkt sich auf das Volk Gottes, nicht sowohl wegen des Ausdrucks nebelotai „meine Leichen",

---

[1]) Vgl. *meine* Miscellen ZatW. 1891 S. 176—180.

[2]) vielleicht mit LXX bloſs מתים u. נבלות ohne Suffix. Das Suffix von נבלתי kann Dittographie des Jôd von יקומון sein.

[3]) אורת ist nicht zu übersetzen. LXX zu II Kön. 4, 39 *ἀριωθ*. Dr. A. Kohut, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? in Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XXI (1867) S. 583 erklärt den „himmlischen Thau", durch den Talmud und Midrasch die Auferstehung vollziehen lassen, aus dem persischen Unsterblichkeitstrank. Aber das ist schwerlich richtig. Denn Haoma ist kein Thau, sondern ein Trank, der aus dem Fette des Rindes Hadhayaosh und einer Pflanze, dem weifsen Thau oder Gokarn, bereitet wird. Die Haomapflanze ist auch nicht himmlisch, sondern wächst in der Tiefe des Sees Vourukasha (vgl. H. Hübschmann in Jahrb. f. prot. Theol. V (1879) S. 236 f.). Der Midrasch hat vielmehr unsere Stelle Jes. 26, 19 im Auge. Wenn überhaupt Entlehnung vorläge, so müfste sie hier zu constatiren sein. Das geht natürlich nicht aus den eben auseinandergesetzten Gründen.

da das Suffix kritisch verdächtig ist, als wegen des Zusammenhangs, der sich nur um Israel dreht.

Die Motive des Profeten sind wie die der messianischen Erwartungen überhaupt ein seltsames Gemisch von politischer Religion und religiöser Politik, der Verherrlichung Jahves und der Verherrlichung des Volkes, aber beide einander bedingend und ergänzend. — Jahve wird das Volk mehren und die Grenzen des Landes erweitern. 26, 15. Um diese Vermehrung zu Stande zu bringen, sind dem Profeten die Lebenden nicht ausreichend. Deshalb müssen die Toten aufgeboten werden, 26, 19, und zwar die Toten überhaupt. Wir haben kein Recht dazu, nur an die Frommen zu denken, da der Text nichts davon sagt, und da eigentlich ethische Momente dem Zusammenhange fremd sind. Nur so kann der Herrlichkeit (נכבדת) Jahves entsprochen werden. Diese Gedanken waren aber noch wenig in das allgemeine Bewufstsein übergegangen. Die populäre Vorstellung war die alte: „Toten leben nicht wieder auf, Schatten (Rephaim) auferstehen nicht“ 26, 14. Hierbei ist vorausgesetzt, dass dieser Vers sich auf tote Israeliten bezieht (Smend, ZatW. 1884, 186). Nach Dillmann (Commentar 238) passen die Ausdrücke durchaus auf die feindlichen Zwingherrn. Für beide Auffassungen lassen sich gute Gründe geltend machen. Eine sichere Entscheidung wird wegen des eigentümlichen schriftstellerischen Characters der Capp. 24—27 kaum getroffen werden können.

III. Das ebenfalls nachexilische Buch Malachias erwartet keine allgemeine Auferstehung, sondern nur die Auferstehung, genauer die Wiederkunft des Profeten Elia. Denn Elia war nicht eigentlich gestorben, sondern Jahve hatte ihn im feurigen Wagen gen Himmel entrückt. Der Zweck seines Kommens sollte sein, „das Herz der Väter wieder zu den Söhnen zu wenden und das Herz der Söhne

zu den Vätern, damit Jahve nicht komme und das Land mit dem Banne treffe.“ Mal. 3, 23, 24.

Diese Verse stammen übrigens nicht von dem Verfasser des Buches. Freilich sind die Gründe, welche Böhme, ZatW. 7, 210—217, dafür geltend macht, nicht stichhaltig und von Kuenen, Onderzoek II² 428 mit Recht abgelehnt worden. Aber Böhme hat die Hauptinstanz übersehen, nämlich folgende : 3, 23. 24 verheifsen die Schlichtung der herrschenden Familienzwistigkeiten, um dadurch Jahve das Motiv wegzunehmen, gegen sein Volk mit dem Banne einzuschreiten. Dieser Inhalt steht mit dem Vorhergehenden in Widerspruch. 1. Derselbe weifs nichts von Familienfehden, Bürgerkriegen und dergleichen (aber Mich. 7, 6, Mtth. 10, 35, Luc. 12, 53) sondern nur von Ungehorsam gegen Gott. 2. Während nach dem Schlufs Elia gesandt wird, um Frieden zu stiften und dadurch zu verhüten, dafs Gott das Land mit dem Banne schlägt, wird weiter oben die bedingungslose Vernichtung der Frevler geweissagt. „Siehe, der Tag kommt brennend wie ein Ofen. Dann sind alle Uebermütigen und Frevel Uebenden Stoppel, und der kommende Tag entflammt sie, spricht Jahve der Heerschaaren, und läfst ihnen nicht Wurzel noch Ast“. —

§ 33.

Die Unsterblichkeit des Individuums als Befreiung vom Tode.

Die Erwartung, dafs der einzelne Israelit unter gewissen Umständen nicht dem Tode verfallen, sondern mit einem unvergänglichen, ewigen Leben beschenkt werde, findet sich nur an einer einzigen Stelle des Alten Testaments ausgesprochen, nämlich Jes. 25, 6—8. Es heifst daselbst :

„Dann bereitet Jahve allen Völkern auf diesem Berge ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen,

von markigen Fettspeisen und von geläuterten Hefenweinen . . . . . .[1]) Er verschlingt den Tod auf ewig, und es wischt Jahve der Herr die Thränen von jeglichem Antlitz und entfernt die Schmach seines Volkes von der ganzen Erde."

Mit diesen Worten werden die Zustände der messianischen Zeit geschildert. Dieselben treten ein, wenn Jahve das Toben der Barbaren gebeugt hat, wie die Glut im dürren Lande sich durch Wolkenschatten legt. Diejenigen, welche den Eintritt dieser Zeit erleben und sich dem Gottesreiche anschliefsen — nicht nur aus den Juden, sondern alle Völker, die auf dem heiligen Berge vor Jahve niederfallen (27, 13) — alle diese werden in Jerusalem zu festlichem Mahle vereinigt[2]). Im Anschlufs hieran wird „die Quelle aller Trauer, der Inbegriff aller Uebel", der Tod, auf immer von Jahve aufgehoben.

Die unvergleichliche Kühnheit dieser Gedanken ist schon immer aufgefallen. Die Genesis derselben ist aber nichtsdestoweniger vollkommen durchsichtig. Freilich darf man sich nicht auf die Protoplasten berufen, die nach der einen Recension der Paradiesessage vielleicht zu ewigem Leben bestimmt waren (Gen. 2, 17), noch auf den Baum des Lebens, dessen Früchte nach der anderen Recension dem Niefsenden die Unsterblichkeit verliehen. Gen. 3, 22. Auch nicht auf die Ausgänge des Henoch (Gen. 5, 24) und Elia II Kön. 2, 11. Denn dies alles sind Mythen, deren Grundanschauungen im Alten Testamente keine Geschichte gehabt haben.[3]) Henoch wurde nicht deshalb zu Gott ent-

---

[1]) v. 7 ist mir völlig unverständlich. Ich habe es deshalb auch für unnütz gehalten, die Zahl der Uebersetzungen um eine neue zu vermehren.

[2]) Ich sehe durchaus keinen Grund, an der massiven Sinnlichkeit dieser Schilderung Anstofs zu nehmen. Man darf nur nicht versuchen, den Phantasieen des Apokalyptikers naturwissenschaftlich nachzurechnen.

[3]) Anders T. K. Cheyne, Bampton Lectures 1889, London 1891:

rückt, weil bei ihm die menschliche Persönlichkeit „in ihrer vollen und reinen Idee erfaſst“ worden wäre (H. Schultz, Alttestamentliche Theologie 4, 690), sondern weil er schon auf Erden des Umgangs mit der Gottheit gewürdigt worden war. Henoch wird also wie eine übermenschliche Persönlichkeit angesehen. Vielleicht ist Henoch sogar eine alte Göttergestalt. Auch in der Auffahrt Elias im feurigen Wagen scheint eine alte Theophanie oder vielmehr ἀφάνεια θεοῦ zu stecken.

Es ist vielmehr daran zu erinnern, daſs der alte Israelit kein gröſseres Ideal als langes Leben kennt.

Deshalb dachte er Frömmigkeit vorzugsweise mit einem langen Leben belohnt. „Auf dem Wege, den euch Jahve euer Gott geheiſsen hat, sollt ihr gehen, damit ihr leben bleibt und Glück habt und alt werdet in dem Lande, das ihr einnehmt“ Exod. 20, 12. Deut. 5, 16. 30. 4, 40. 6, 2 f. 11, 9. 22, 7. 32, 47. 30, 15 ff. Der deuteronomistische Verfasser hebt von Salomo ausdrücklich hervor, daſs er nicht um langes Leben, sondern um ein verständiges Herz gebeten habe. I Kön. 3, 6 ff. Nichtsdestoweniger läſst er ihm v. 14 gerade langes Leben verliehen werden. Der

---

The story of the tree of life attests a belief among the Israelites as well as in Babylon in the possibility of escaping death. — Cheyne meint auch, daſs die Legende erst im Exil herüber genommen sei (a. O. S. 383, 432). Wenn dieselbe auch in der Grundschrift steht, so ist doch die Entlehnung vielleicht viel älter. Denn wir müssen uns daran erinnern, daſs Palästina schon um die Mitte des zweiten Jahrtausends durch und durch von babylonischer Kultur durchtränkt war. Die Tell al Amarna-Funde haben über diese Verhältnisse ein ungeahntes Licht verbreitet. Ein Machthaber von Jerusalem schreibt um das Jahr 1400 an seinen Herrn und Gebieter, den König von Aegypten, in assyrischer Sprache und Schrift. Man wird unwillkürlich an den Einfluſs Frankreichs im vorigen Jahrhundert erinnert. Vgl. H. Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 vor Chr. nach neuen Quellen in Ztschr. d. Palästina Vereins XIII, S. 133—147; Die Keilschriftbriefe aus Jerusalem in Zeitschr. für Assyriologie VI, S. 245—263.

Fromme geht in reifem Alter zum Grabe ein, Hiob 5, 26. Diese Gedanken haben das ganze palästinensische Judentum beherrscht. Sir. 1, 12. Prov. 3, 2. 16. 4, 10. 7, 2. 10, 27. Sap. Sal. 3, 17. ψ 55, 23.

Die Patriarchen als Muster der Frömmigkeit erreichen ein fabelhaftes Alter[1]).

„Die Tage der Voreltern betrugen 19 Jubiläen; aber nach den Tagen der Flut fingen sie an abzunehmen (Jubil. 23), später betrugen des Menschen Jahre 70 und, wenn es hoch kam, 80 (ψ 90, 10. Jubil. 23). Die Epigonen sind zufrieden, wenn sie in seligem Alter (שיבה טובה Gen. 15, 15. 25, 8. Jud. 8, 32. I Chron. 29, 28) und lebenssatt (I Chron. 29, 28. 23, 1. II Chron. 24, 15. Gen. 25, 8. 35, 29. Hiob 42, 17. Hen. 5, 9) zu ihren Vätern gesammelt werden. Ruben lebe und sterbe nicht! ist der Wunsch eines alten Dichters für den später trotzdem spurlos verschwundenen Stamm. Deut. 33, 6. Der alte Huldigungsruf für die israelitischen Könige war יחי המלך I Sam. 10, 24. II 16, 16. I Kön. 1, 25. 31. 34. 39. II 11, 12. II Chron. 23, 11. מלכא לעלמא חיי Dan. 2, 4. 3, 9.

Es lag nun nichts näher, als bei der Schilderung der messianischen Zeit diese Ideale zu verwerten. — So heißt es bei der Schilderung der Endzeit in Jes. 65 : Da wird kein Säugling sein und kein Greis, der nicht seine Tage vollendete. Denn der Jüngling wird hundertjährig sterben, und der Sünder hundertjährig vom Fluch getroffen . . . . . Wie das Alter der Bäume wird das Alter meines Volkes sein . . . . . Nicht vergebens werden sie sich

---

[1]) Adam 930, Set 912, Enos 905, Qenan 910, Mahalalel 895, Jered 962 (Samar. 720), Henoch 365, Metusalah 969 (Samar. 920), Lamech 777 (Samar. 653, LXX 753), Noah 950, Sem 600, Arpachsad 438 (LXX 535), Sela 433 (LXX 460), Eber 464 (Samar. LXX 404), Peleg 239 (LXX 339), Reu 239 (LXX 339), Serug 230 (LXX 330), Nahor 148 (LXX 304), Terach 205 (Samar. 145), Sara 127, Abraham 175, Ismael 137, Ishaq 180, Jaqob 147, Joseph 110, Mose 120.

abmühen und nicht Kinder zeugen für plötzlichen Tod. 65, 20. 22 b α. 23 a. Nach Zach. 8, 4 werden fortan Greise und Greisinnen in den Straſsen Jerusalems sitzen, jedes seinen Stab in der Hand vor hohem Alter. Langes Leben gehört auch nach dem Buche Henoch zu den Attributen der Bürger des Gottesreiches: Hen. 5, 8. 9. 25, 5. 6. 58, 3. 6. 10, 17. 71, 17. 96, 8. Dieses Leben wird 10, 10. 40, 9. 58, 3 ewig genannt, 10, 10 auf 500 Jahre normiert und ermöglicht nach 10, 17 tausend Kinder zu zeugen. Kufale 23 Ende beträgt seine Dauer tausend Jahre.

In Jesaias 25 ist dieses Ideal überboten. Nicht langes, sondern ewiges Leben wird hier den Bürgern des Gottesreiches zugesprochen. Wie leicht beides in einander übergeht, ist an dem Nomen עלם zu sehen, welches longaevitas und aeternitas bedeuten kann.

Der Feind des Lebens ist aber der Tod. Soll das Leben ewig währen, so muſs der Tod auf ewig (לנצח) vernichtet sein. Man kann daher nicht sagen, daſs der Begriff der Unsterblichkeit dem A. T. unbekannt sei (Schenkel im Bibellexicon 5, 579). Jene Vernichtung des Todes erstreckt sich auf die Gegenwart der messianischen Zeit und die Zukunft. Wie leicht war es, von hier aus noch einen Schritt weiter zu gehen und diesem Acte auch rückwirkende Kraft zu verleihen!

§ 34.

Unsterblichkeit und Auferstehung in Psalmen.

Die Unsterblichkeits- und Auferstehungshoffnung soll nach einer weit verbreiteten Meinung in folgenden Psalmen ausgesprochen sein: ψ 16. ψ 17. ψ 49. ψ 73.[1]) Die Frage bedarf einer eingehenden Erörterung.[2])

---

[1]) Die Ueberzeugung, daſs kein Psalm von David ist, sondern daſs alle nachexilischer Herkunft sind, wird sich nach dem bedeutenden

I. ψ 16, 9—11. „Auch mein Fleisch wird sicher wohnen / du überlässest meine Seele nicht der Scheol / du lässest deine Frommen keinen Untergang schauen / du thust uns kund den Weg des Lebens / Fülle der Freude ist vor deinem Antlitz / und Wonne in deiner Rechten ewig."

Olshausen, Commentar S. 89, findet hier die Erwartung, daſs der Herr den Redenden wie alle seine Frommen nicht dem Tode preis geben, sondern sie vor jeglicher Gefahr schützen wird (ebenso Hitzig S. 79, Riehm in Hupfelds Psalmen). Aber dieses Motiv erscheint dem Gewicht der Worte gegenüber zu unbedeutend. Dieselben können kaum anders als von völliger Befreiung vom Tode verstanden werden. Ewald, Commentar [3] S. 249, findet deshalb hier die Vorstellung von dem Fortleben des Geistes. „Dogma ist's hier bei weitem noch nicht, und von der unsterblichkeit des geistes tritt hier zwar die ächte ahnung und nothwendigkeit, aber noch nicht ein so fester schwärmerischer begriff mit so schwelgerischen schwärmerischen bildern hervor wie später." Aber das Judentum kennt keine persönliche Unsterblichkeit ohne vorangegangenen Tod. Cheyne ist im Zweifel, ob

---

Buche T. K. Cheyne's: The origin and religions contents of the Psalter, Bampton Lectures 1889, London 1891, bald durchsetzen. Ich begreife nur nicht, wie man über ψ 18 anders urteilen kann (Cheyne a. a. O. S. 205). — Was die hier angezogenen Stellen anlangt, so versetzt Cheyne ψψ 49, 73 in das Ende der persischen oder den Anfang der griechischen Zeit (S. 148—150), ψ 17 frühstens an den Schluſs der persischen Periode (S. 226—229), ψ 16 ist nach ihm frühstens hellenistisch (S. 179 f.).

[3]) Cheyne hat derselben in dem eben angezogenen Buche ein groſses Kapitel gewidmet (Lect. VIII, part. II Rise of doctrine of judgement after death S. 381–452), das ungemein reich ist an feinen Beobachtungen wie an überraschenden Gesichtspunkten. In diesem Zusammenhange ist es leider nicht möglich, sich eingehender mit demselben auseinander zu setzen.

er einen Zwischenzustand der abgeschiedenen Seelen annehmen, der in diesem Liede vor lauter Begeisterung übergangen wäre, oder voraussetzen solle, dass die Seele unmittelbar von dieser Welt aus in die beseligende Nähe Gottes komme. Aber auch von diesen Vermutungen trifft keine zu. Die erstere nicht, weil zumal Vers 5 solches Gewicht auf die Erhaltung des gegenwärtigen Lebens legt, dafs der Eintritt des Todes nicht übergangen werden durfte. Die letztere nicht, weil das Entweichen der Seele auch in der Zoroastrischen Religion, deren Einfluſs Cheyne in Rechnung zieht[1]), ohne den leiblichen Tod undenkbar ist.

Nun handelt aber doch unsere Psalmstelle von völliger Bewahrung vom Tode, oder von Unsterblichkeit. An Unsterblichkeit des Individuums ist nicht zu denken. Ebenso wenig an die Unsterblichkeit der messianischen Gemeinde in der Weise von Jes. XXV. Denn die dort verheifsenen Ereignisse sind so einzigartig und ragen so sehr über die Ideale der Zeitgenossen hinaus (vgl. § 33), dafs sie in, und zumal in einer liturgischen Dichtung, nicht stillschweigend vorauszusetzen sind, sondern eigens vorgetragen sein müfsten.

Den einzig möglichen und richtigen Weg aus dem Labyrinthe der Meinungen scheint mir Rudolf Smend in seiner Abhandlung über „das Ich der Psalmen“ Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 1888 gewiesen zu haben, indem er als das redende Subject dieses Liedes die fromme Gemeinde in Anspruch nimmt. So lösen sich alle Schwierigkeiten. Soll die Gemeinde ewige Dauer haben, so darf sie als solche nimmer sterben. Ihr Bestand kann in einem bestimmten Fall mit der Unsterblichkeit des Individuums verbunden sein, aber im Allgemeinen ist er unabhängig davon. Die Gemeinde verjüngt sich vielmehr immer neu gerade dadurch, dafs Individuen vergehen und andere

[1]) Hierüber unten § 38 mehr.

kommen. Das Individuum ist sterblich und vergänglich, die Gemeinde überdauert sie. *ζωὴ ἀνδρὸς ἐν ἀριθμῷ ἡμερῶν καὶ αἱ ἡμέραι τοῦ Ισραηλ ἀναρίθμητοι* Sir. 37, 25.

II. *ψ* 17, 15. „Durch Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz schauen, mich sättigen, beim Erwachen, an deinem Bilde.“

Wenn man diesen Vers für sich betrachtet, so liegt nichts im Wege, בהקיץ von der Auferstehung zu verstehen, der das Schauen Gottes folgen soll. Der genannte übrige Inhalt legt jedoch gegen diese Auffassung Veto ein. Der Redende erwartet gar nicht zu sterben, und deshalb redet er auch nicht davon. H. Ewald hat richtig gesehen, daſs an ein Erwachen nach dem Tode hier nicht gedacht werden könne. Er meint jedoch, daſs „die reinste ahnung der den menschen unverlierbaren ächten unsterblichkeit hier auftauche“ (Commentar[3] S. 244). Hiergegen spricht, was auch oben gegen Ewald auseinandergesetzt worden ist. Cheyne versteht die Worte wieder von der Erneuerung der leiblichen Seinsweise (of a renewal of the bodily existence a. O. S. 430 note p) wie Dan. 12, 2. Er kann diese Auslegung mit dem übrigen Inhalte des Liedes nur vereinigen durch die Annahme, daſs der Psalmist in mystischer Weise so in die Gemeinschaft mit Gott versunken sei, daſs er dem Tode und was ihm folgen möge, gar keine Beachtung schenke. a. a. O. S. 389. Man könnte sich Cheyne vielleicht unbedenklich anschlieſsen, — wenn in dem redenden Subject des Psalmes der einzelne Israelit zu suchen wäre.

Aber gerade diese Bedingung ist schwerlich erfüllt. Stellen wie : „erzeige wunderbar deine Güte, Heiland der Schutzsuchenden vor Widersachern mit deiner Rechten!“ V. 7, oder : „wo wir (ich) gehe(n) [1]), umringen sie mich, richten

[1]) Mit אֲשֻׁרֵנִי kann ich nichts anfangen. Ich vermute etwa אֹשְׁרֵנִי oder שׁוֹרְרָנִי. LXX *ἐκβαλόντες με*. Die erste pers. pl. findet sich im ganzen Psalm nicht mehr.

ihr Augenmerk, zu Boden zu strecken“ v. 11, oder gar: „bewahre mich wie deinen Augapfel!“ v. 8 können im Munde des Einzelnen nur als unbegreifliche Anmaſsung empfunden werden. Dagegen als Gebet der Gemeinde verlieren sie ihre Seltsamkeit und werden uns psychologisch verständlich. Für die Gemeinde ist es allerwege unerläſslich, daſs sie vor völligem Tode bewahrt werde. Andern Falls ist's nicht allein um ihren Bestand, sondern auch um die Anbetung des Gottes der Heerschaaren geschehen. Die Gemeinde durfte um so dringender und stürmischer ihre Wünsche äuſsern, als sie sich bewuſst war, einen göttlichen Beruf zu besitzen, dessen Segnungen ihr durch ausdrückliche Verheiſsungsworte verbürgt waren.

So ist v. 15 nicht auf das Jenseits, vielmehr auf diese Welt zu beziehen. Der genauere Sinn der rätselhaften Worte ist damit freilich noch nicht entdeckt. Besondere Schwierigkeit verursacht v. 15 b. „Ich will mich sättigen beim Erwachen an deinem Bilde.“ Wer soll erwachen, Jahve oder Israel? — Denkt der Psalmist an Israels Erwachen, so ist die unglückliche Lage der Gemeinde implicite einem Schlafe verglichen. Eine solche bildliche Bezeichnung der Depression des Lebensgefühls ist indessen im alten Testamente nicht weiter zu belegen. Dagegen wissen wir, daſs von der Gottheit, welche die Gebete ihrer Verehrer nicht zu hören schien, gesagt werden konnte, daſs sie schlafe. „Rufet laut“, sprach einst Elia auf dem Karmel zu den Baalspriestern, „vielleicht schläft (euer Gott), daſs er aufwache אולי ישן הוא ויקץ I. Reg. 18, 27. הקיצה (ψ 35, 23, 44, 24. 59, 6. Hab. 2, 19) und עורה (ψ 44, 24. 27, 9. 59, 5. 108, 3. 7, 7) bezw. העירה ψ 35, 23 sind sogar feststehender liturgischer Ausdruck der Bitte der Gemeinde, daſs Jahve zum Gericht erscheinen möge. Bei dieser Auffassung wird indessen das Suffix der zweiten Person vermiſst[1]). Deshalb ist mit der Möglich-

[1]) Smend, a. a. O. S. 95 Anm. בהקיצך.

keit zu rechnen, daſs die Verderbnis des massoretischen Textes noch tiefer sitzt.

LXX *Χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου.* Ich vermute בְּהַבִּיט (vgl. Nu. 12, 8) oder בְּהַכִּיר „ich will satt werden am Schauen deinen Bildes“. Hierfür scheint noch zu sprechen, daſs so eine handgreifliche Parallele zu אחזה סניך 15 a gewonnen ist.

Was ist aber mit diesem Schauen Gottes gemeint? — Cheyne sagt a. a. O. S. 388 : „To see God's face“ means to receive from Himself intuitive revelations of His nature and character, so far as these concern Israel aud the individual Israelite; it is, in short, to „know“ Him. Vergegenwärtigt man sich indessen, daſs das Hauptmotiv unseres Liedes Rettung der frommen Gemeinde vor den Nachstellungen der Gottlosen ist, so dürfte eher J. Olshausen zuzustimmen sein, der hier wie 11, 7 (Commentar S. 72 c.) umschreibt : Gott wird sie durch seine hilfreiche Gegenwart begnadigen. Ich kann diese Erklärung weder willkürlich noch unbefriedigend finden, was R. Smend a. a. O. S. 95 zu thun scheint, sondern glaube, daſs sie mit dem im Psalter sehr oft notwendigen spiritualistischen Verständnisse anthropomorphischer Redewendungen[1]) in hinreichendem Einklange steht. Damit soll aber die messianischen Beziehung des Psalms, die Smend vertritt, durchaus nicht bestritten sein.

III. 49, 15. 16. : „Wie Schafe zur Unterwelt weidet . . . .[2]) sie der Tod, es treten auf sie die Redlichen . . . .[2]) Doch Elohim befreit meine Seele aus der Hand der Scheol, wenn er mich ergreift.“

---

[1]) Ausgezeichnet handelt über diese Materie T. K. Cheyne, a. a. O. Lect. VI part II what is the God of the Psalter? S. 285 ff.

[2]) Die ausgelassenen Worte getraue ich mir nicht zu übersetzen. Man vergleiche J. Olshausen, Commentar S. 218. 219.

v. 15 erwartet der Sänger für den Frevler raschen Untergang, v. 16 für sich selbst absolute Erlösung vom Tode. Im übrigen durchzieht das ganze Lied wie ein roter Faden der geflissentlich hervorgehobene Gedanke, daſs niemand dem Tode entrinnen kann, daſs Weise und Thoren ihm gleichermaſsen verfallen. v. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 17. 18. 20. Dies ist der exegetische Sachverhalt. Das Bemühen der Ausleger hat sich begreiflicher Weise darum gedreht, diese widerspruchsvollen Gedankenreihen zu harmonisiren. Zu diesem Behufe denken de Wette, Lergerke (nach Olshausen) an Errettung von einem frühzeitigen Tod, andere an einmalige Errettung bei irgend einer bestimmten Gelegenheit (vgl. Olshausen z. St.), H. Schultz (Alttestamentl. Theol. Seite 759) an Bewahrung vor dem Straftode der Frevler. Aber dies geht alles gleichermaſsen gegen den klaren und unmiſsverständlichen Wortlaut, dem zufolge der Sänger den Herrn anfleht, ihn überhaupt nicht sterben zu lassen.

Gegenüber solchen Terrorisirungen des Textes ist H. Ewald im Rechte, wenn er in ψ 16, 9–11 die Unsterblichkeitshoffnung ausgesprochen findet. Die Worte כי יקחני v. 16 legten es ihm nahe (כי לקח אתו אלהים Gen. 5, 24), sich auf den Ausgang Henochs zu berufen. So lange man den Psalm für sich allein betrachtet, ist Ewalds Resultat, welches auch Olshausen (S. 219) übernimmt, befriedigend. Von einem höheren Standpunkt aus zeigt sich, daſs es aus dem Rahmen der Theologie des Alten Testamentes herausfällt. Was aber hierüber auseinander gesetzt worden, spricht auch gegen Cheyne, der hier bald wie Ewald denkt[1]), bald den Auferstehungsgedanken ausgedrückt sein läſst[2]).

---

[1]) Enoch-like „assumption“ to fellowship with God.“

[2]) and what does the „dawn“ (לַבֹּקֶר) mean? It is a figure for the opening of the new order of things which later Judaism called „the coming age“ S. 406 f. cf. S. 383.

Gleichwohl ist hier eine Unsterblichkeit erwartet, aber nicht die des Individuums, sondern der Gemeinde, vgl. oben unter I. und II. Nur bei dieser Auffassung sind v. 15. 16 mit dem Ganzen verträglich.

IV. 73, 25. 26. 27. 28 a. : „Wen hab' ich im Himmel? / und neben dir lieb' ich nichts auf Erden / Es vergehe mein Fleisch und mein Herz / mein Fels [1]) und mein Teil ist Gott ewiglich / Denn die von dir ferne sind, kommen um / du vertilgst alle, die von dir abgefallen / Und ich — die Nähe Gottes ist mir Wonne — / ich setze in den Herrn meine Zuflucht / zu verkünden alle deine Werke."

H. Ewald versteht die Worte wie 49, 16. Cheyne gibt zu, nicht beweisen zu können, dafs v. 27 sich auf eine jenseitige Vergeltung beziehe, sucht dies jedoch durch Combination verwandter Stellen und durch eine ausgedehnte Berücksichtigung der Theologie der Psalmen plausibel zu machen. Das gewichtigste Beweismittel sind zweifellos die verwandten ψψ 16. 17. 49. Mufsten wir bei der Besprechung aller dieser Lieder Cheyne entgegentreten, so wird dies auch jetzt zu geschehen haben. In der That stehn die Schlufsworte ψ 73, 25 ff., wenn sie nach Cheyne auszulegen sind, mit dem übrigen Körper des Psalmes in unvereinbarem Widerspruche. Wenn der Sänger das Glück der Frevler, welches seinen Unwillen erregt, in nichts anderem sieht, als darin, dafs sie bis zum Tode keine Qualen leiden (v. 4), und wenn andererseits ihr ganzes Unglück darin besteht, dafs sie unversehens vor der Zeit weggerafft werden, v. 18—20 [2]), so schliefse ich, dafs eine

---

[1]) לְבָבִי hinter צוּר ist als aus 26 a eingedrungen zu tilgen und für צוּר zu lesen צוּרִי. Man sieht, wie dringend nötig es ist, stichische Drucke der alttestamentlichen Poeten herzustellen.

[2]) Vgl. die schöne Erörterung in H. Schultz, Alttestamentliche Theol.[4] S. 759—61. Vgl. auch G. F. Oehler, Theologie des Alten Testaments II 308 ff.

Vergeltung im Jenseits nicht in dem Gesichtskreis des Dichters lag.

Versuchen wir von hier aus den rätselhaften Schluſs zu erklären! Weder im Himmel, meint der Sänger, noch auf Erden habe ich einen Helfer auſser Dir, mein Gott. v. 25. In der bittersten Todesnot werde ich nicht aufhören, auf diesen Fels zu bauen. v. 27. Dazu habe ich um so mehr Grund, als ichs schon erfahren habe, daſs die Gottlosen ein Ende mit Schrecken nehmen [1]) v. 27. Ich aber bin nicht ferne von dir wie die Gottlosen, denn deine Nähe ist mir Wonne (vgl. Jes. 58, 2). Es ist vollkommen deutlich : „der Dichter will seine Frage nicht durch die Auferstehung nach dem Tode lösen, sondern durch die Ruhe, Seligkeit und Sicherheit des Erdenlebens“ [2]). So endet auch diese Besprechung mit dem nämlichen Resultate.

Nichtsdestoweniger meine ich, daſs unsere Erörterung dem hohen Geiste jener Lieder nicht völlig gerecht geworden ist. Es war immer nur die Rede von der Gemeinde. Aber war denn das Individuum des nachexilischen Judentums keine religiöse Gröſse? Allerwege. Deshalb scheint mir an dieser Stelle die Frage unausweichlich zu sein, welche Beziehungen zwischen der Hoffnung der Gemeinde und der religiösen Stimmung des Individuums vorhanden waren.

Es war oben behauptet worden, daſs der Bestand der Gemeinde mit demjenigen des Individuums nicht solidarisch sei. Wohl aber ist das Individuum mit der Gemeinde solidarisch. Ihre Sicherheit ist sein Ideal. Ihre Hoffnung ist auch seine Hoffnung. Und diese Hoffnung ist ihm, als wenn sie seinen eigenen Leib beträfe, sein Trost im Leiden, sein Stern in finsterer Nacht. Ihr Gott ist sein Gott. Man muſs sich nur zu ihm und

[1]) Die Behauptung Cheyne's S. 408 : The fate of the wicked in both worlds is possibly alluded to in ψ 73, 27 ist unbeweisbar.

[2]) H. Schultz a. a. O. S. 761.

zu den schönen Gottesdiensten des Herrn halten. Diese religiöse Individualität bricht in ψ 73 in unvergleichlich gewaltiger Weise durch. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erden. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Die Hoffnung des Psalmisten hat nur die Seligkeit des Erdenlebens im Auge, sie ist also diesseitig gerichtet; aber sie kann auch jenseitig genannt werden, weil die Realisirung seiner Ideale in vielleicht sehr ferner Zukunft und jedenfalls über alle Erfahrung hinaus liegt. Will man in diesem Sinne von einem Mysticismus des Psalters reden, so steht dem nichts im Wege.

„Und in jenen Tagen wird die Erde ihr Anvertrautes zurückgeben und die Scheol wird zurückgeben ihr Anvertrautes, das sie empfangen hat, und der Hades wird wiedergeben was er schuldig ist. Und er wird die Gerechten und Heiligen unter ihnen auswählen; denn nahe ist der Tag, dafs sie geweckt werden sollen."
Henoch LI, 1. 2.

Drittes Kapitel.

Der neue Glaube in der Makkabäerzeit und im Zeitalter Jesu Christi.

§ 35.

Allgemeines.

In den ersten Jahrzehnten des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts kommen die mannigfachen Linien, die, wie nachgewiesen worden ist, zur Zersetzung des alten Glaubens beigetragen haben, näher zusammen. Der Zersetzungsprozefs wird akut. Im Mittelpunkt des Interesses steht die messianische Idee.

Die messianische Hoffnung wird populär. Denn in unserer Zeit war es mehr wie je nötig, alles Heil von dem persönlichen Eingreifen Gottes zu erwarten. Israel keuchte unter dem Drucke der Fremdherrschaft. Der Terrorismus der seleukidischen Syrer brachte die Makkabäerkämpfe zum Ausbruch. Die römische Invasion sorgte dafür, dafs die Glut der messianischen Begeisterung nicht erlosch.

Die Popularität der messianischen Idee bedeutete auch die Popularität der Auferstehungshoffnung. — Die Apoca-

lypsen des Daniel und Henoch, die Psalmen Salomos, überhaupt die Pharisäer, welche die volkstümlichen Anschauungen zu Ausdruck bringen, vermögen den jüngsten Tag nicht ohne Auferstehung und die Auferstehung nur bei dessen Anbruch zu denken. Ezechiel cp. 37 und Jes. 26, 19 haben hier den Ton angegeben.

Von der Auferstehung zog auch wieder neues Leben in die Scheol ein. Sahen die Psalmen, Proverbien, Qohelet, Sirach den Tod als nahezu völliges Aufhören der Existenz an, so empfahl der Glaube an das Wiederaufleben der Toten auch den Zwischenzustand lebendiger zu denken. Dieser Sachverhalt entsprach mehr dem alten Scheolglauben. Da dieser in den breiten Schichten des Volkes wahrscheinlich niemals verloren gegangen war und sich bis in die spätesten Zeiten erhalten hatte, brauchte er in diesen Kreisen nicht erst auf dem eben angedeuteten Wege der Reflexion gewonnen zu werden. Er war vielmehr der Stamm, auf den der Auferstehungsglaube gewissermafsen aufgepfropft wurde.

Die Idee der individuellen Vergeltung erscheint in unserer Periode mit der Auferstehung in enger Verbindung. Als diesseitige Vergeltung hatte sie die Rätsel des Lebens nicht lösen können. Sie wurde deshalb auf das Jenseits ausgedehnt. — Es stand dann auch nichts mehr im Wege, dieselbe nicht erst bei der Auferstehung, sondern gleich nach dem Tode in der Unterwelt beginnen zu lassen. Die Voraussetzungen, welche Jahve die Ausübung seiner Hoheitsrechte dort gestatteten, waren ja schon lange gegeben. s. oben § 25.

Damit war die jenseitige Vergeltung bis zu einem gewissen Grade von der Auferstehung unabhängig geworden. Dieses ethische Postulat setzte sich in der Folge so tief im Volksbewufstsein fest, dafs es selbst da, wo man den Glauben an die Auferstehung aufgegeben hatte, mit der gleichen Zuversicht erhoben wurde.

§ 36.

Die Apokalypse Daniel. Die Verknüpfung der Vergeltung mit der Auferstehung.

Der Apokalyptiker erwartet am „Ende der Zeit“ (בעת קץ) Folgendes : „In jener Zeit wird Mikhael, der Oberst, für die Söhne deines Volkes eintreten, und es wird arge Zeit werden, wie sie noch nie seither war. Aber in jener Zeit wird dein Volk entrinnen, jeder, der sich im Buch geschrieben findet. Viele von den im Staub der Erde Schlummernden wachen auf, die einen zum ewigen Leben, die anderen [1]) zum ewigen Abscheu. Da leuchten die weisen Lehrer [2]) wie der Glanz der Veste, und die Gerechten wie die Sterne ewig und immerdar“ Dan. 12, 1.

In dieser Pericope ist ein bedeutender Fortschritt der religiösen Betrachtungsweise über Jes. 26, 19 hinaus anzuerkennen. Die Auferstehung hat hier nicht lediglich kirchlich-politische, sondern auch persönlich-sittliche Tendenzen. Die erstgenannten stehen allerdings im Vordergrunde, aber die anderen sind davon untrennbar. — Das Buch Qohelet zeigte uns die individuelle Vergeltungslehre bankerott. Das Buch Hiob wies den Weg, auf dem dieselbe allein weiter zu bilden war, indem der Held in der Verzweiflung an seiner Rechtfertigung in diesem Leben sich an das Jenseits klammert. Dieses Resultat freilich hat die Folgezeit nicht übernommen, dasselbe ist ihr auf einem anderen Wege zugekommen, nämlich auf dem der messianischen Idee. Aber die sittliche Forderung der Vergeltung ist von Hiob aus vielleicht in diesen Ideenkreis eingedrungen.

---

[1]) לַחֲרָפוֹת scheint mir Glosse des seltenen, nur noch Jes. 66, 24 vorkommenden דראון zu sein.

[2]) משכילים fasse ich mit Hitzig und Schultz, Alttestamentl. Theol.[4] S. 380 f. transitiv.

Die Gerechten erwachen zum ewigen Leben, die Ungerechten zum ewigen Abscheu. Die Bildung חַיֵּי עֹלָם begegnet in der Literatur hier zum ersten Male, der Begriff ist schon Jes. 25, 8 vorhanden, wo es heifst, dafs Jahve den Tod auf immer verschlinge. הֲקִיץ von der Auferstehung, das Jes. 26, 19 so gebraucht war, findet sich auch hier v. 2.

Das Attribut der Ewigkeit, welches diesem Leben beigelegt wird, steht religiös auf keiner höheren Stufe als das israelitische Ideal des langen Lebens. Es ist nichts als eine Uebertragung desselben auf das Jenseits. Im Buche Hiob wird der Forderung der sittlichen Persönlichkeit durch einen einmaligen Act genügt.

Besondere Auszeichnung wird den weisen Lehrern des Volkes zu Teil. Sie werden leuchten wie der Glanz der Veste und wie die Sterne. v. 3. Dieser Glanz ist der Widerstrahl des Lichtes der göttlichen Majestät. „Dein Licht ist gekommen und die Herrlichkeit Jahves ist über dir aufgegangen“ ruft der Prophet Zion entgegen, Jes. 60, 1. „Er [Gott] lasse sein Antlitz über dir leuchten (יָאֵר)“ heifst es im aharonidischen Segen. Nu. 6, 25 cf. ψ 4, 7. 31, 17. 44, 4. 119, 135. 67, 2. 89, 16. 80, 20. 4. 8. Jes. 9, 1. Zach. 14, 6. 7. oft im Buche Henoch. Die Stellen siehe bei Dillmann 142; Sap. Sal. 3, 7. Jahve hüllt sich in Licht wie in einen Mantel ψ 104, 2.

Auch die Gottlosen läfst der Apokalyptiker auferstehen. Ihnen bringt die Auferstehung freilich keinen Gewinn, sondern furchtbare Strafe. Sie werden zum ewigen Abscheu. Da דִּרְאוֹן עֹלָם dem חַיֵּי עֹלָם entgegengesetzt ist, so mufs damit irgend eine Verminderung des Lebens gemeint sein. An eine völlige Vernichtung desselben wird nicht gedacht sein, da es nach allen Analogieen ein wesentliches Moment der Strafe ist, dafs sie empfunden wird.

דראון Abscheu kommt nur noch Jes. 66, 24 vor. Es ist möglich, dafs ein Abhängigkeitsverhältnifs vorliegt. Es

heifst dort in der Beschreibung der messianischen Zeit: „Neumond um Neumond und Sabbat um Sabbat wird alles Fleisch kommen, vor mir anzubeten, spricht Jahve. Dann werden sie hinausgehen und die Leichen der von mir abgefallenen Menschen betrachten, denn ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht erlöschen, und sie werden ein Abscheu für alles Fleisch.

Aehnlich mag sich der Apokalyptiker das Schicksal der Gottlosen gedacht haben. Auch Jesaias c. 66 denkt jene Qualen als ewige. Ich sehe nicht ein, warum man sich bemüht, diesen Sachverhalt abzuschwächen. Die Berufung auf physikalische Unmöglichkeit verkennt die Aufgabe des Exegeten. — In Judith 16, 17 ist es m. E. noch weniger statthaft, „eine rhetorische Uebertreibung" (O. F. Fritzsche z. St. S. 208) anzunehmen. *οὐαὶ ἔθνεσιν ἐπανισταμένοις τῷ γένει μου / κύριος παντοκράτωρ ἐκδικήσει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως / δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας* [1]) *εἰς σάρκας αὐτῶν / καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος.*" Sie heulen im Schmerzgefühl bis in Ewigkeit. Ueber den Sinn dieser Worte kann man doch wohl nicht gut zweierlei Meinung sein.

Daniel hat bei der Auferstehung nur Juden im Auge. Von diesen erwachen aber nicht alle Tote, sondern nur eine gröfsere Zahl (רַבִּים v. 2). Hierunter sind wahrscheinlich die zu verstehen, welche während der Bedrückungen den Märtyrertod erlitten haben.

Der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung wird als Schlaf bezeichnet. Es ist oben (S. 94 f.) auseinandergesetzt worden, dafs diese Bezeichnung nicht erst aus der Auferstehungshoffnung stammt, sondern von derselben bereits vorgefunden worden ist.

---

[1]) Diese Zusammenstellung auch Sir. 7, 17.

§ 37.

Die Apocalypse Henoch. Der Vergeltung bei der Auferstehung tritt eine Vorläufige im Hades zur Seite.

1) Allgemeines.

Im Verhältnis zu dem geringfügigen Material des Buches Daniel ist die Apokalypse Henoch von einer verschwenderischen Reichhaltigkeit. Dieses Buch ist zwar nicht einheitlich. Der älteste Teil Capp. 1—36 excl. 17—19, 72—105, ist ein bis zwei Menschenalter jünger als Daniel, die Bilderreden 37—71, 17—19 sind ungefähr um das Jahr 70 entstanden. Die übrigen Kapitel und die Interpolationen, von denen 54, 7—55, 2. 60, 65, 1—69, 25 als die umfangreichsten genannt seien, sind noch späterer und unter sich wieder verschiedener Herkunft[1]). Für diese Untersuchung schien es aber geeignet, die Anschauungen des Buches im Ganzen darzustellen und die vorhandenen Abweichungen an ihrem Orte zur Sprache zu bringen.

2) Die Scheol.

Die Entschlafenen kommen in die Scheol. Dieselbe befindet sich indessen nicht nach der gewöhnlichen Anschauung tief unter der Erde, sondern im Westen derselben. Die grofse Finsternis, wohin alle Sterblichen wandeln, durchfliefsen und begrenzen grofse Ströme 17, 6. Es ist klar, dafs das Detail dieser Vorstellungen nicht auf palästinischem Boden gewachsen sein kann. Aber woher stammen sie. Man denkt gewöhnlich an griechische Einflüsse? Denn nach Odyss. IV 561 f. XXIV 11 f. liegt ja das Totenreich im Westen und ist von Flüssen umgeben, als welche Odyss. X 513 Styx, Acheron, Periphlegeton und Kokytos genannt werden. Es ist aber wahrscheinlich, dafs diese Vorstellungen selbst aus der babylonischen Kos-

[1]) Vgl. über diese Fragen Dillmann im Commentar u. Realenc. für prot. Theol. u. Kirche[2] XII, 350—352.

mologie stammen, und daſs dann Henoch unmittelbar aus derselben geschöpft hat. Denn schon nach jener befindet sich „der Eingang zur Unterwelt (und gewissen Vorstellungen zufolge vielleicht auch diese selbst) im Westen.“ Flüsse finden sich allerdings nicht in derselben, wohl aber liegt der Ort der Seligen an der Mündung der Ströme auf einer Insel. P. Jensen a. a. O. 212 ff. 507 ff. Uebrigens verlegen auch die Aegypter und andere Völker mit Sonnenmythus die Heimat der Toten in das „groſse und gute Westland“[1]).

Die Toten hausen an jenem Orte als Geister (manâfes[t √אפס 22, 3. 5. 6. 7. 9. 108, 3. 6. 7. 9. 11 oder nafs 22, 3. 9. 11. 12. 13). Diese darf man sich jedoch nicht rein ätherisch denken. Sie sind vielmehr wie die Rephaim bis zu einem gewissen Grade körperlich vorzustellen, da sie gesehen werden 22, 5. 8, schreien und klagen 22, 5. 12, gebunden sind 22, 11, im Feuer brennen 108, 3. 98, 3. 91, 10. 92, 3. 100, 5. 103, 5 wird der Aufenthalt daselbst als ein Schlaf bezeichnet vgl. S. 135 unten.

Die Totengeister sind indessen nicht in einem einzigen Raume versammelt, sondern je nach ihren Qualitäten in vier Abteilungen untergebracht. Zwei tiefe, weite, glatte (22, 2) Abteilungen, die ein lichtbestrahlter Wasserquell schmückt, sind für die Gerechten bestimmt; die eine für diejenigen, welche über erlittenes Unrecht zu klagen haben, die andere für solche, denen keine Veranlassung hierzu gegeben ist, 22, 5—7. Zwei andere tiefe, finster anzublickende Räume (22, 2), in denen groſse Pein herrscht 22, 11, nehmen die Sünder auf, die das Gericht bei ihren Lebzeiten erreicht hat und solche, bei denen dies nicht eingetreten ist 22, 9 ff.

Das Buch Henoch ist die älteste Schrift, die den Beginn der jenseitigen Vergeltung in die Scheol verlegt. Jes. 66, 24 ist kaum daran gedacht. Damit hängt die

[1]) vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums I, § 62, S. 76 f.

Teilung derselben in Orte der Seligen und Unseligen eng zusammen. Die Scheol des alten Glaubens hat ja auch Kammern חדרים und Winkel ירכתים. Hier sind jedoch die Wohnplätze der Toten nicht von ihren sittlichen Qualitäten abhängig, sondern von ihrem Rang und Stand, von der socialen Gliederung (Familie, Geschlecht, Stamm, Volk), der sie angehörten, von dem Begräbnis, das ihnen zu teil wurde (vgl. § 20). — In der Grundschrift der Henochapocalypse tritt zum ersten Male der Begriff der Hölle in dem Sinne, den dies Wort noch heutigen Tages hat, in den Gesichtskreis.

3) Die Auferstehung.

Die Zustände in der Scheol (aeth. siol) sind jedoch lediglich vorläufige. Sie geben nur einen Vorgeschmack der seligen Freuden wie der höllischen Qualen. Die endgültige Vergeltung findet bei dem Anbruch des messianischen Reiches statt. „Da wird die Erde ihr Anvertrautes zurückgeben und die Scheol wird ihr Anvertrautes zurückgeben, und der Hades (ḥaguel) wird wiedergeben, was er schuldig ist, 51, 1. 2.

Jedenfalls ist hier eine allgemeine Auferstehung der Frommen und der Frevler behauptet. Stellen wie 61, 5. 91, 10. 92, 3. 100, 5, die nur von einer Auferstehung der Frommen reden, widerstreiten dem nicht. Denn dort war nicht die geringste Veranlassung, etwas von den Frevlern zu sagen. Die Verse 27, 2. 3. 90, 26, die von der Versetzung der Verfluchten in das verfluchte Thal reden, setzen die Auferstehung der Bösen notwendig voraus. Dagegen ist 22, 13 hiermit nicht ganz in Einklang zu bringen. Darnach werden diejenigen Sünder, welche in den Tagen der Sünder getötet wurden, die also die Strafe noch in diesem Leben erreichte, nicht aus der Scheol herausgenommen, sondern innerhalb derselben, wenn auch in einem anderen Raume, ewiger Qual preisgegeben. Für diese ist die Scheol der definitive Strafort. Während es

für die Gerechten, welche zur Teilnahme am messianischen Reich und für die Gottlosen, welche zum Gericht vom Schlafe aufstehen (jetnassê emnevâm) unerläfslich ist, dafs sie einen Leib bekommen, wie sie ihn vordem auf Erden besessen haben, so müssen die Gottlosen, welche in der Scheol bleiben, ihre Schattenkörper behalten.

4) Das messianische Reich.

Die Auferstehung bildet den Uebergang vom Hades zum grossen Gericht (kuenanê 'abij: 22, 4. 25, 4. 100, 4. 103, 8. 84, 4. 94, 9. 98, 10. 99, 15. 104, 5. vgl. 10, 6. 22, 11. 19, 1. 54, 6. 10, 12). Dies findet in Jerusalem statt, da diese Stadt nach feststehender Annahme als der Mittelpunkt des messianischen Reiches gilt. (cp. 26).

In jener Zeit sind die Schranken zwischen Himmel und Erde, zwischen Engeln und Menschen aufgehoben. Die Reichsgenossen werden mit dem Messias, dem Menschensohne (valada eguâla) zusammenwohnen, 38, 2. 45, 4. 62, 14. 71, 17. 105, 2. Ja der Herr der Geister (egzîa manâfest) wird über ihnen thronen, sein Licht wird vor dem Angesicht der Heiligen erscheinen 38, 4. 50, 1. 108, 12 und ihnen leuchten 1, 8. 5, 7. 96, 3. 38, 2. 61, 6, unaufhörlich und ewig 58, 6. 92, 4. Wenn der Herr den Himmel umgestaltet und ihn zum ewigen Segen und Lichte macht 45, 4, so schwindet die Finsternis und es wird hel wie Sonnenschein. 58, 5. 6. Dann leuchten die Gerechten nicht nur von Freude 51, 5, sondern sie strahlen im eigentlichen Sinn von der lichten Majestät des Herrn wie die Lichter des Himmels 104, 2 und wie Feuerglanz 39, 7. 108, 14. Das sind echt alttestamentliche Gedanken, wie oben (S. 134) zu Dan. 12 ausgeführt worden ist. In diesen Tagen werden die auserwählten und heiligen Kinder, d. h. die Engel von den Himmeln herabsteigen und ihr Same wird sich mit den Menschenkindern vereinigen 39, 1 wie mit Genossen 51, 4. 5. 104, 6. Eine solche Gemeinschaft war schon in der alten Zeit einmal vorhanden gewesen.

Aber da wurde sie als schwerer Frevel betrachtet und demgemäfs von Gott bestraft. (c. 6 ff.)

Es ist schwer zu sagen, ob diese Engel-Phantasie frei vom Verfasser nach Gen. 6 geschaffen, oder ob sie in der vorliegenden Gestalt der Mythologie eines fremden Volkes entnommen ist. Was dagegen die Vorstellung von der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Himmel und Erde anbelangt, so ist es mir am wahrscheinlichsten, dafs sie sich spontan aus der messianischen Hoffnung entwickelt hat.

Nun sind aber gar nicht alle Männer der Vorzeit, wie es das ewige Gesetz verlangte, gestorben. Henoch und Elia [1]) sind lebend entrückt worden, und zwar, wie wir hier zum erstenmale erfahren, in das Paradies [ganat [2]); 60, 8. 87, 3. 4. 89, 52. Jubil. IV), welches sich an den Enden der Erde (65, 2. 106, 8), gen Osten (32, 2) befindet und in dem der Baum der Weisheit (ʿeṣa ṭebab) steht. 32, 3. 6. Nach 60, 8. 23. 70, 4. 61, 12 kommen dorthin auch andere Auserwählte und Gerechte, nach 106, 7. 65, 2. 66, 3 befinden sich daselbst auch Engel (hênôkh. abûna ..... mesta malâekt). Von Henoch wissen wir, dafs er in das messianische Reich versetzt wird 90, 31, 71, 16. Es steht nichts im Wege, warum mit den übrigen Bewohnern des

---

[1]) Die Entrückung Mosis ist erst in der Assumptio Mosis bezeugt. Das A. T. weifs nur von einer Bestattung. Es leidet aber keinen Zweifel, dafs man die assumptio in Deut. 24, 6 angedeutet fand: „da begrub man ihn in der Schlucht im Lande Moab, gegenüber Bet-Peor, und kein Mensch bis auf den heutigen Tag kennt sein Grab. Man schlofs daraus, dafs Mose nur scheinbar begraben, in Wirklichkeit aber lebend aufgefahren sei. Vgl. das Fragment aus Clemens Alexandr. Strom. VI, 15, 132 p. 806 bei Hilgenfeld, Nov. Testam. extra Canonem recept. I² (1884) p. 127: *εἰκότως ἄρα τὸν Μωϋσέα ἀναλαμβανόμενον διττὸν εἶδεν Ιησοῦς ὁ τοῦ Ναυη καὶ τὸν μὲν μετ' ἀγγέλων, τὸν δὲ ἐπὶ τὰ ὄρη περὶ τὰς φάραγγας κηδείας ἀξιούμενον.*

[2]) andere Namen: Garten der Gerechtigkeit 32, 3. 77, 3 = der Gerechten 60, 23, des Lebens 61, 12. Der Name pardez findet sich nicht.

Paradieses nicht das selbe geschehen sollte. Sie werden mit den Auferstandenen zur grofsen messianischen Gemeinde vereinigt, 38, 1. 53, 6. 62, 8. 61, 4.

Die Bürger dieses Reiches heifsen die Gerechten, die Gerechten und Heiligen, die Gerechten und Guten[1]), die Gerechte und Demütigen (teḥûtân 25, 4), die Kinder Gottes 62, 11, Kinder des Himmels 101, 1, deren Werke gewogen sind, 38, 2. 40, 5. 46, 8. 61, 8. Denselben wird langes Leben zu teil, 5, 9. 25, 5. 6. 58, 3. 6. 10, 17. 71, 17. 66, 8, sie erhalten das Kleid des Lebens, 62, 16. Dieses heifst 10, 10. 40, 9. 58, 3 ewiges Leben (ḥeivata zala ʿâlam). Es wird 10, 10 auf eine Dauer von 500 Jahren normirt und setzt nach 10, 17 in den Stand, tausend Kinder zu zeugen. Hierin sind die Wirkungen der Frucht des Lebensbaumes zu erblicken, der aus dem Paradiese (cp. 32) nach Norden an den heiligen Ort zu dem Tempel des Herrn (25, 5) verpflanzt wird, und von dem die Gerechten genieſsen und seinen Geruch in ihre Gebeine eindringen lassen. 25, 6. Diese Vorstellungen sind entweder aus Reflexionen des Verfassers über die Paradiessage Gen. II erwachsen, oder sie sind unmittelbar aus der babylonischen Mythologie herübergenommen.

An demselben Orte befindet sich ein Brunnen der Gerechtigkeit, der unerschöpflich ist; rings umgeben ihn viele Brunnen der Weisheit, und alle Durstige trinken daraus und werden voll Weisheit, 48, 1. Diese Brunnen scheinen eine Umbildung des „Wassers des Lebens“ zu sein, das nach der babylonischen Mythologie neben der heiligen Pflanze in dem Paradiese flieſst (cf. ψ 36, 10).

Die Seligen versündigen sich nicht mehr, weder aus Unachtsamkeit, noch aus Bosheit 5, 8. 107, 1. 91, 8. 108, 2. Sie werden in reichlichem Maſse Frieden erlangen 1, 8. 94, 6. 4. 71, 17. 61, 11. 45, 6. In ihren Tagen wird keine

[1]) Die Stellen siehe bei Dillmann 142.

Trauer, kein Leid, keine Mühe, keine Plage sie berühren 25, 6. Die Vorratskammern des Segens werden im Himmel aufgethan, um sie auf die Erde über dies Werk und die Arbeit der Menschenkinder herabkommen zu lassen. 11, 1.

Die ganze Erde wird in Gerechtigkeit bebaut werden 10, 18. 45, 5. 51, 5 so daſs Friede und Recht durch alle Tage der Welt und alle Geschlechter der Welt (ʿâlam = עלם) sich paaren (sutuf שתף 11, 2).

Die Lebenden schlieſsen sich weder sofort noch alle dem messianischen Reiche an. Von den Heiden ist dies nicht anders zu erwarten. Aber sogar viele Juden thun es ihnen nach 50, 2. 90, 30. 33. 34. 91, 14. Ihnen allen läſst Gott eine Buſsfrist, innerhalb deren sie sich noch bekehren können. Thuen sie es, so wird ihnen zwar keine besondere Ehre zu Teil, aber sie werden wenigstens gerettet 50, 3, während die Unbuſsfertigen untergehen 50, 4. Inzwischen unterläſst es die auserwählte Gemeinde der Heiligen nicht, für die noch nicht erlösten Menschenkinder zu beten, zu bitten und zu flehen. 39, 5.

5) Die Gehenna.

Für die vom Todesschlafe auferstandenen Sünder gibt es kein Erbarmen. Sie werden in das verfluchte Thal (qualâ regemt) geworfen cp. 26. 27. Dasselbe kann nach der genaueren Beschreibung nur das Thal ben-Hinnom[1]) sein, wenn dieser Name auch im Buche selbst nicht vorkommt. Diese Lokalisirung hat verschiedene Gründe. Wie die Wohnungen der Seligen nach Jerusalem, dem Mittelpunkt der Erde (mâ'kala medr 26, 1) gelegt wurden, so muſste auch der Ort der ewigen Verdammnis eine centrale geographische Lage haben. 90, 26 wie 26, 1. Er durfte aber nicht zu weit von dem Tempel des Herrn

[1]) Die Etymologie von hinnom ist dunkel.

entfernt sein, da es mit zur Belohnung der Frommen gehörte, sich an den Qualen der Gottlosen zu weiden. 27, 3. 4. 62, 12. 48, 9. 10 und da es andererseits den Sündern nicht erspart wird, mit eigenen Augen zu sehen, wie ihre frommen Brüder leuchten. 108, 15. Dafs aber von den vielen Thälern, die Jerusalem umgeben, gerade ben-Hinnom ausersehen ward, hat seinen Grund in der Rolle, die dieses Thal in der Geschichte der Vergangenheit spielte. Im Ge-Hinnom oder Taphet wurde Jahve in assyrisch-babylonischer Weise als Melekh [1]) verehrt II Kön. 23, 10 Jer. 7, 31. 19, 5. 32, 35. Wegen dieser heidnischen Greuel verkündet Jeremia, dafs es nicht mehr ge-ben-Hinnom, sondern „Würgthal“ [2]) heifsen und voller Leichen werden solle Jer. 7, 32. 19, 6 ff. Die Angabe Talmud Erubin fol. 19 a: „Zwei Palmen wachsen im Thal ben-Hinnom, aus deren Mitte Rauch aufsteigt, und das ist die Pforte der Hölle הנם [3]) ist nicht aus glaubwürdiger Tradition geflossen, sondern sie ist theologische Speculation.

Die Gehenna wird vorgestellt als eine tiefe Kluft mā'meq 90, 24 ff. qualû emuqa 54, 1, neq'ata mā'meqt zaqualā 56, 3 vgl. φρέαρ τῆς ἀβύσσου Apoc. Joh. 9, 3 mit brennendem Feuer 90, 26. 54, 1. 56, 3, als ein Pfuhl von Feuerflammen

---

[1]) Vgl. hierzu *meine* Ausführungen ZatW. 1890, 212—214 תֹּפֶת, LXX Ταφεθ darf natürlich nicht zu תוף speien gestellt werden. Die masoretische Vocalisation ist wohl wie die von מֹלֶךְ, עַשְׁתֹּרֶת zu beurteilen. Nach einer feinen Vermutung W. R. Smith's (religion of the Semites, first series, S. 357 Anm.) ist תפת aramäisches Lehnwort von einem vorauszusetzenden tfāth und so viel wie ܬܦܬܐ, arab. أُثْفِيَّة Namen für die Steine, auf die ein Kessel gesetzt wird, und dann für einen Dreifufs u. dgl. Das entsprechende hebr. Wort ist אֲשְׁפָּה, welches einen Aschen- oder Düngerhaufen bedeutet, aber ursprünglich den Feuerplatz bedeutet haben mufs, da das davon denominirte Verbum שפת einen Kessel aufsetzen heifst.“

[2]) Joel 4, 2. 15 spielt das Thal Josaphat eine ähnliche Rolle.

[3]) Man beachte den doppelten Sprachgebrauch des Wortes.

(vāheba lāheba esāt) 100, 9. 98, 3. 102, 1, der aber trotz alledem finster 103, 8. 46, 6. 63, 6. 92, 5. 94, 9, d. h. weder dem Lichte der Sonne noch des Mondes (41, 8. 63, 6) zugänglich ist, als ein feuriger Ofen (etōna esāt) 98, 3. 103, 8.

So sicher es scheint, dafs die Wandlung der Scheol zur Hölle als innerjüdische Entwicklung zu gelten hat, so schwer läfst sich die genauere Vorstellung von derselben aus älteren Gedankenreihen ableiten. Das Feuer spielt allerdings schon in der alten Religion eine grofse Rolle. Jahve läfst sich im Feuer auf den Berg Sinai herab, so dafs dieser wie ein Ofen raucht Ex. 19, 18. Zwischen den Opferstücken Abrahams fährt er hindurch wie ein rauchender Ofen und wie eine Feuerflamme Gen. 15, 17. Auf dem Wüstenzuge schreitet er nachts dem Volke in der Feuersäule voran. Ex. 13, 21. 22. Is. 4, 5. Im feurigen Busch erscheint er Mose Ex. 3, 2 vgl. Ez. 1, 27. 8, 2, und im feurigen Wagen läfst er Elia gen Himmel fahren. II Kön. 2, 11. — Kraft seiner Feuernatur vergilt Jahve auch seinen Widersachern mit Feuer. Durch das Feuer seines Eifers wird das Land verzehrt Zeph. 1, 18. 3, 8. So erklären sich auch die häufigen Verbindungen חרון אף, אש קנאה, בער אף u. ähnliches. Jes. 30, 27. Deut. 4, 24. ψ 50, 3. Exod. 24, 17. Mal. 3, 2. 19. Jes. 29, 6. An seinen Feinden läfst er seinen Zorn aus mit Glut und sein Dräuen mit Feuerflammen Jes. 66, 15. Jes. 10, 17 vgl. ψ 21, 10. Rauch steigt aus seiner Nase auf, und verzehrendes Feuer geht von seinem Munde aus, Kohlen glühen von ihm aus ψ 18, 9 = II Sam. 22, 9.

Trotz der entschiedenen Verwandtschaft dieser Vorstellungen mit derjenigen der Apocalypse Henoch von der Gehenna, gehen die letzteren doch kaum auf die ersteren zurück. In erster Linie ist hier darauf hinzuweisen, dafs im A. T. das Straffeuer immer[1]) in Verbindung mit

[1]) oben Jes. 66, 24. Sodann Gen. 19.

einer Theophanie erscheint, während das höllische Feuer in keiner, wenigstens in keiner unmittelbaren Beziehung zu Jahve steht. Im Zusammenhang damit handelt es sich im A. T. immer um lichte, meteorische Feuererscheinungen. Dagegen wird das Feuer der Geenna grob materiell, sie selbst als Feuerpfuhl oder als Feuerofen gedacht.

Die Möglichkeit, daſs diese Gedanken von einem phantasievollen Kopfe in Anlehnung an die erwähnten alttestamentlichen Züge erfunden sind, wird man zugeben müssen. Viel wahrscheinlicher dünkt mir jedoch, daſs fremde Vorstellungsreihen wenigstens dabei von bestimmendem Einflusse gewesen sind. Die nächste Verwandtschaft mit den Anschauungen des B. Henoch von der Geenna haben diejenigen des parsischen Buches von Artâi Vîrâf[1]). Denn dieses schildert die Hölle nicht nur wie Henoch (neq'ata mā'meqt zaqualā 56, 3 und Apoc. Joh. (9, 3 φρέαρ τῆς ἀβύσσου) als einen engen, tiefen Schlund, sondern erwähnt auch, daſs unter den Füſsen der Seelen, von denen sie vollgestopft ist, glühendes, geschmolzenes Metall strömt. Da diese Schrift aber der Sasanidenzeit angehört, und wir nicht wissen, ob die hier in Betracht kommenden Züge schon in der alten mazdajasnischen Religion vorhanden waren, so ist der parsische Einfluſs sehr fraglich. Derjenige babylonischer Vorstellungen liegt aus allgemeinen kulturhistorischen Gesichtspunkten viel näher. Doch fehlt hier alles Material, so daſs über Vermutungen nicht hinaus zu kommen ist.

Wenn 99, 11 gesagt wird, daſs ..... getötet werden, so kann dieser Ausdruck ebensowenig wie 22, 13 oder 108, 13 von einer völligen Vernichtung der Existenz gemeint sein, sondern vielmehr nur von einer ewig dauernden Marter, die bei dem Object ein gewisses Maſs von Em-

---

[1]) H. Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, in Jahrbb. f. prot. Theol. V (1879), S. 222. 223.

pfindung voraussetzt. Aus diesem ewigen Fluche (5, 5. 102, 3. 104, 5), für den sie ihren Frieden hergegeben haben, aus dieser ewigen Verdammnis (margam za laʿâlam 5, 5) zurückzukehren, ist keine Hoffnung (46, 6). Sie sind von Himmel und Erde ausgeschlossen 45, 2. 5. 6 und werden spurlos wie Stroh im Feuer vor dem Angesicht der Auserwählten verschwinden 48, 9.

An den selben Ort kommen auch die Gottlosen, welche den Anbruch des messianischen Reiches erlebt haben 53, 2. 54, 1. Sie können sich nicht loskaufen 53, 1. 2. 63, 10. 98, 10. 94, 7. 97, 7—10. Einen Zwischenzustand gibt es für diese nicht. Im messianischen Reiche kann man nur zwischen zwei Dingen wählen: entweder man schliefst sich demselben an und bekommt so Teil am ewigen Leben, oder man lehnt die Mitgliedschaft ab, so wird man zur ewigen Verdammnis in die Gehenna gestofsen. Die Scheol ist für die messianische Zeit aufser Kurs gesetzt. Sîôl und Ḥaguel, welche sonst die Unterwelt als vorläufigen Aufenthalt der Toten bezeichnen (z. B. 51), dürften 56, 8 — beachte 56, 1 f. — und 99, 11 von dem definitiven Strafort der Gehenna zu verstehen sein. Entweder liegt hier lediglich eine Wandelung des Sprachgebrauchs vor, oder es hat auch eine sachliche Verschmelzung beider Orte stattgefunden.

Die von den Satanen verführten Menschen werden von diesen selbst mit Fesseln (56, 1) und mit Ketten in ihren Verderben bringenden Versammlungsort eingeschlossen 69, 28. Die öfter vorkommenden Strafengel (malâekt za maqsaft 40, 7. 65, 6. 53, 3. (c. 54) 56, 1. 62, 11. 63, 1. 66, 1), welche die Sünder in Empfang nehmen, um Vergeltung an ihnen zu üben (62, 11), sind wohl die gleichen Personen.

Diese Verwendung der Engel hängt mit der ungeheueren Ausbildung des Engelglaubens im späteren Judentum zusammen. Wie die zahlreichen Namen im

B. Henoch erhärten, haben wir es nicht mit Entlehnungen aus dem Parsismus, sondern aus einer semitischen und zwar allem Anscheine nach, der babylonischen Volksreligion zu thun.

6) Andere Straforte.

Die siebenzig Hirten, die ohne Frage mit den Königen und Mächtigen 54, 2 identisch sind, kommen 90, 25 nicht wie diese in die Gehenna, sondern an den Verdammungsort der gefallenen Engel (cf. Mtth. 25, 41), welcher am Ende der Erde liegt und mit Säulen himmlischen Feuers versehen ist cp. 18. 19. 21. Hier liegt ein Widerspruch vor, der einfach anzuerkennen ist.

Ebenfalls an einen Ort aufserhalb der Erde kommen dem Anhange cp. 108 zufolge die Geister der Sünder und Lästerer und derer, die Böses thun, und alles verändern, was Gott durch den Mund der Profeten über die künftigen Dinge redete. Fraglich ist, in welchem Verhältnis dieser „hellleuchtende Ort“ v. 5 zu der „Finsternis“ steht, in welche die in Finsternis Geborenen geworfen werden.

7) Die Hoffnung der Apokalypse und die Zeitgenossen.

Im Buche Henoch ist den Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode ein Raum gewidmet, wie in keiner anderen vorchristlichen Schrift. Diese Thatsache zeigt, dafs der Ver-

---

[1]) An sich könnten die Worte „die Geister der Guten vom Geschlechte des Lichts“ eine von einem anderen Standpunkt gewonnene Bezeichnung derer, „welche in Finsternis geboren wurden“ 7 sein. Der Umstand jedoch, dafs die selben Worte ela tavaldu baṣelmat v. 14 zur Characterisirung der Gottlosen gebraucht werden, verbietet es, den auf der Oberfläche liegenden Sinn der Phrase zu verrenken. Sie ist wahrscheinlich aus v. 14 durch Versehen eines Copisten in v. 11 eingeflossen; ein bei der stichischen Schreibung der Codices sehr häufiger Irrtum.

fasser selbst ihnen einen sehr hohen Wert beigemessen hat. Und sie läfst weiter durchscheinen, dafs dieser Standpunkt von der Mehrzahl der Zeitgenossen nicht geteilt worden ist. Dieselben scheinen schon die trostlosen Anschauungen des Siraciden geteilt zu haben. So sprechen die Sünder zu den sterbenden Gerechten : „wie wir sterben, sind die Gerechten gestorben, und was hatten sie für einen Nutzen von ihren Thaten? Ja, wie wir sind sie gestorben, und was ist ihr Vorzug vor uns? Von nun an sind wir gleich. Und was werden sie davon tragen, und was schauen in Ewigkeit? denn auch sie sind ja gestorben und von nun an bis in Ewigkeit werden sie das Licht nicht schauen". 102, 6—8, cf. 9—11. Dem gegenüber beruft sich Henoch auf die ihm zu Teil gewordene Offenbarung, auf das Geheimnis, das er auf den himmlischen Tafeln gelesen, und auf das Buch der Heiligen, dafs alles Gute und Freude und Ehre für die Frommen bereitet ist, 103, 2. 3 vgl. Kufale cp. 4. Nämlich keine That eines Menschen wird von Gott übersehen oder vergessen, sie alle werden in Bücher geschrieben 90, 20. 98, 7, cf. 104, 7 : die Thaten der Bösen 89, 61—64. 68. 70. 71—76. 77. 90, 17., der den Heiligen bestimmte Lohn 103, 2. 81, 1. 2. 93, 2. 108, 3, und diejenigen, welche nicht zur Verdammnis, sondern zum Leben bestimmt sind 42, 3. 104, 1. 103, 3. 4. Kufale 30 Ende. Das Buch des Lebens kommt bereits im Alten Testament vor Ex. 32, 32 ψ 69, 29. 139, 16. Dan. 12, 1. Mal. 3, 16. Jes. 4, 3, aber nur in jungen Schriften, denn Jes. 4, 3b wird von Stade ZatW IV 150 f. mit Recht für ein Glossem gehalten.

In diese Bücher hat Henoch einen Blick thun dürfen. Er fand aufgezeichnet, dafs das Loos der in Gerechtigkeit Gestorbenen besser als das Loos der Lebenden ist, dafs ihre Geister leben, sich freuen und frohlocken werden vor dem Angesicht des Grofsen für alle Geschlechter der Welt 103, 4 : sie dürfen deshalb zuversichtlich nach dem

Gericht schreien. 104, 3. Die Ungläubigen freuen sich jedoch nicht nur über das Loos der Gerechten, sondern auch über das ihrer gottlosen Genossen : „Selig sind sie, die Sünder, alle ihre Tage haben sie gesehen, und nun sind sie im Glück und Reichtum gestorben und haben keine Trübsal und keine Hinmordung in ihrem Leben geschaut; in Herrlichkeit sind sie gestorben, und Gericht wurde in ihrem Leben nicht an ihnen vollzogen. 103, 5. 6. Auch diese Leute, das steht Henoch felsenfest, jubeln vergebens, denn auf den himmlischen Tafeln steht, „dafs sie es schlecht haben werden, und ihre Trübsal grofs sein wird. 103, 7.

§ 38.

Das Verhältnis der jüdischen und parsischen Auferstehungshoffnung.

Es ist eine weit verbreitete Meinung, dafs die Auferstehungshoffnung aus dem Parsismus in das Judentum eingedrungen sei. An sich ist gegen Einflüsse parsischer Vorstellungen nichts einzuwenden. Denn die Entwickelungsgeschichte des Mazdaismus und des israelitischen Jahvismus hat eine äufserst nahe Verwandtschaft. Dies hängt damit zusammen, dafs die Mazdareligion bei ihrem Eintritt in die Geschichte ebenso wie der Jahvismus den Kultus der Ahnen vorfand. Aus diesem Umstande erklären sich innerhalb des Parsismus die Unreinheit der Leiche, die Discreditirung der Sitte des Begrabens, die sich übrigens erst in der Sasasidenzeit durchgesetzt hat, und die Verehrung der Totengeister, der fravashi. Diese Widerstandskraft der animistischen Religion scheint aber in Iran stärker als in Israel gewesen zu sein. Sonst liefse sich die Thatsache, dafs die Adoration der fravashi auch im Mazdaismus immer legal geblieben ist, kaum erklären. Wenn nach dem Avesta die guten Menschen nach dem Tode über die Tshinvatbrücke zur Wohnung Ahura's, dagegen die Bösen in die

Hölle gestürzt werden, so ist hierin der Compromiſs zwischen den beiden rivalisirenden Religionen nicht zu verkennen. Ursprünglich kamen wohl alle Toten in die Hölle, oder wie man historisch richtiger sagen muſs, in die Unterwelt. Der Aufenthalt der Toten bei Ahura Mazda ist eine ebenso sekundäre Vorstellung wie die des Paulus in II Kor. 5.

Es kann niemand einfallen, in diesen Dingen eine Abhängigkeit der Jahvereligion vom Mazdaismus zu behaupten. Denn auf beiden Seiten findet sich eine in sich geschlossene und einheitliche Entwickelung. Entlehnungen sind nur in einzelnen Zügen nebensächlicher Art denkbar.

Wenden wir diese Gesichtspunkte auf die Beurteilung des Verhältnisses der Auferstehungshoffnung im Judentum und im Parsismus an, so ist zu sagen:

Bei einem Gedanken von solcher centralen Bedeutung, wie es die Auferstehungshoffnung für das spätere Judentum ist, muſs fremde Herkunft als äuſserst unwahrscheinlich gelten. Es ist denn auch, wie ich glaube, klar gezeigt worden, daſs ihre Wurzeln bis in das israelitische Altertum zurückgehen. Der altisraelitische Glaube und die prophetische Fortbildung der Jahvereligion, insonderheit die messianische Hoffnung, sind die Factoren, welche das Problem ausreichend erklären.

Bei diesem Sachverhalt wäre immerhin denkbar, daſs die innerjüdische Entwickelung dadurch in ihrem Verlaufe beschleunigt oder verstärkt worden wäre, daſs der parsische Gedanke von der Auferstehung der Toten in ihren Gesichtskreis trat. Aber auch diese Meinung ist zu bestreiten.

Wenn auch die Auferstehungshoffnung, wie es nach den lehrreichen Ausführungen von H. Hübschmann, die parsische Lehre von Jenseits und jüngsten Gericht, in den Jahrb. f. forstl. Theol. V (1879), S. 236 ff. wahrscheinlich ist, schon in der alten parsischen Religion vorhanden war, so kann sie doch in ihr nur eine sehr untergeordnete Rolle

gespielt haben. Der Umstand, dafs sie nur an ein paar Stellen des Avesta[1]) erwähnt wird, und die Art und Weise ihrer Einführung scheinen sie mehr als theologische Speculation, denn als volktümliche Glauben zu characterisiren.

Die betreffende parsische Vorstellung könnte demnach nur auf gelehrtem Wege nach Palästina gekommen sein. Aber selbst wenn dieser äufserst unwahrscheinliche Fall anzunehmen wäre, so dürfte nicht von einem wirksamen Einflusse jener Vorstellung die Rede sein. Denn die jüdische Auferstehungshoffnung ist allem Anscheine nach ein Gewächs der Volksreligion und hat erst von den breiten Schichten der *ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται* aus auch die Gebildeten mit fortgerissen.

§ 39.

Die Unsterblichkeit der Seele in der Sapientia Salomonis.

Ungefähr gleichzeitig mit dem einen oder anderen Hauptteile der Henochapokalypse ist die *Σοφία Σολομῶνος* verfafst. Dieselbe gehört nicht zur palästinischen, sondern zur hellenistischen Litteratur, von der sie als die biblisch-theologisch wichtigste Schrift angesehen werden mufs. Ihre Eschatologie unterscheidet sich von der nationaljüdischen nicht nur im Einzelnen, sondern auch im Grofsen und Ganzen sehr erheblich.

Unser Buch weifs nichts von einer Auferstehung, sondern nur von einer Unsterblichkeit[2]). Wenn man Unsterb-

---

[1]) Spiegel, Avesta I 236 (Vendidad) 18, 210), III 16, 184 (Yasth 19, 89). Die letztere Stelle lautet nach Spiegel's Uebersetzung: „[88. Die königliche Majestät etc.], 89. welche sich hing an den siegreichen Çaoshyanç und an die anderen Freunde, damit er mache die Welt vorwärtsgehend, nicht alternd, unsterblich, nicht stinkend, nicht faul, immer lebend, immer nützend, ein Reich nach Wunsch, damit die Toten auferstehen mögen, damit komme Unsterblichkeit für das Lebendige und die Welt nach Wunsch sich fördert."

[2]) *ἀθανασία* 3, 4. 4, 1. 8, 13. 17. 15, 3, *ἀθάνατος* 1, 15, *ἀφθαρσία* 2, 23. 6, 18. 19, *ἄφθαρτος* 12, 1. 18, 4.

lichkeit als ewiges Leben auf Erden versteht, so findet sich diese schon im A. T. Die Genossen des messianischen Reiches haben an demselben Teil, und diejenigen welche seinen Anbruch erlebt haben, werden nach Jes. 25, 8 überhaupt nicht sterben. Ein dem griechischen *ἀθάνατος, ἀθανασία* formal genau entsprechendes Aequivalent kann sich übrigens in der hebr. Sprache nicht finden. Denn solche Privativbildungen sind dem Geist dieser, wie der semitischen Sprachen überhaupt, fremd. Die Zusammensetzungen mit לא (vgl. die Aufzählung bei Gesenius-Kautzsch, Gramm. [25] S. 4, 62) sind anders zu beurteilen. Die aramäischen Wörter לא מיותא, לא מיותותא sind künstliche Neubildungen zur Wiedergabe der griechischen Vorlage.

Die Unsterblichkeitsvorstellung der Weisheit ist indessen von der alttestamentlichen grundverschieden. Diese Schrift lehrt nämlich nur eine Unsterblichkeit der Seele. Der Leib ist sterblich, irdisch (*γεωδες σκῆνος* 9, 15). Die Seele ist präexistent [2]) und göttlich. Gott haucht sie dem Menschen ein (15, 11), leiht sie ihm gewissermaſsen (15, 8 *χρέος*). Die Vereinigung von Seele und Leib ist keineswegs harmonisch. Denn der sterbliche Körper beschwert (*βαρύνει*) die Seele, und die irdische Hülle belastet den vieldenkenden Geist 9, 15. Die Seele eilt deshalb, von dieser irdischen Fessel frei zu werden und in die Nähe Gottes zu kommen. *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* 6, 20.

Unsterblichkeit wird überall nur den Frommen zugeschrieben, indem sie bezeichnet wird als Frucht der Gerechtigkeit 1, 15. 3, 4, der Beobachtung der Gesetze 6, 8, der Erkenntnis der Macht Gottes 15, 3, überhaupt der Weisheit 8, 13, deren Verwandte die Unsterblichkeit genannt wird 8, 17. Dieselbe ist deshalb zu verstehen als das ewige (4, 2. 5, 16) Weilen in der Nähe Gottes 1, 19, —

[1]) 8, 19. 20 *παῖς δὲ ἦμην εὐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ αγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμιαντον.*

als seliges (σωτηρία 5, 2) Geborgensein in der Hand Gottes 3, 1, von keiner Qual berührt 3, 1, in Ruhe (ἐν ἀναπαύσει 4, 7) und Frieden ¾, 3. Der Ort der Seligkeit ist aber bei Gott, und da Gott im Himmel wohnt 9, 10. 17, ebenfalls im Himmel.

Wenn nur den Frommen ἀθανασία etc. zugeschrieben wird, so kann darunter nur die eben beschriebene selige Unsterblichkeit, nicht aber Unsterblichkeit überhaupt gemeint sein. Denn die letztere kommt nicht nur den Frommen, sondern allen Menschen kraft ihrer Natur, d. h. Kraft der Natur der Seele zu. Diese Thatsache ist aber noch aus anderen Indizien zu erschliefsen. Es heifst zwar, dafs Gott die Frevler stumm rücklings hinstürzen, aus ihren Grundfesten herausreifsen und bis aufs äufserste zerstören wird (ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται 4, 19), so dafs sie keine Hoffnung haben 3, 11. 18. 5, 14. 15, 6. 10. Aber dieser θάνατος kann nicht die völlige Vernichtung des Daseins bedeuten. Denn an der oben zitirten Stelle 4, 19 wird fortgefahren: „sie werden zur Zusammenrechnung ihrer Sünden furchtsam kommen, und ihre Missethat wird sie ins Angesicht strafen (cf. 3, 18). Wenn sie den Gerechten sehen, werden sie in heftiger Furcht erschrecken und über das Unerwartete der Seligkeit (σωτηρία 5, 2) erstaunen. Sie werden ihre Thaten bereuen und vor Angst des Geistes seufzen. Der θάνατος der Frevler ist aber mit anderen Worten ἀΐδιος, wie er bei Philo de poster. Cain 11 genannt wird. Unsterblichkeit im allgemeinen Sinn kommt also auch den Gottlosen zu, aber ebenso wie bei den Frommen, nicht den Leibern, sondern nur den Seelen.

Hiermit scheint im Widerspruch zu stehen, dafs die jenseitigen Belohnungen und Strafen mehrfach in sinnlicher Weise ausgemalt werden, z. B. 3, 13. 14. „Glücklich ist das .... unbefleckte Weib .... es wird Lohn empfangen bei Vergeltung der Seelen (ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ

ψυχῶν) und der Eunuche, der mit seiner Hand kein Unrecht verübt hat, denn es wird ihm .... im Tempel des Herrn ein herzerfreuendes Loos zu Teil werden". Die Kinder der Ehebrecher haben am Tage der Entscheidung keinen Trost (οὐ δὲ ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως παραμύθιον) 3, 18. Die Gottlosen werden zur Zusammenrechnung ihrer Sünden furchtsam kommen, und ihre Sünden werden sie ins Angesicht strafen 4, 10. — Diese Darstellungen passen nach ihrem wörtlichen Verstande nur auf leibhaftige Inividuen. Da nach der Grundanschauung unseres Buches im Jenseits nur noch Seelen, also ätherische Wesenheiten, vorhanden sind, so müssen die angeführten Redensarten bildlich verstanden werden. Es ist ja eine allgemein menschliche Erscheinung, dafs neue Gedanken sich eine gewisse Zeit lang alter Formen bedienen müssen, bis adaequate neue geprägt sind.

Die jenseitige Vergeltung, die an den ätherischen Naturen der Seelen vollzogen wird, kann nicht in sinnenfälligen Handlungen, sondern nur in innerpsychischen Zuständen bestehen.

Die Seele des Frommen werden in die Nähe Gottes versetzt. Die eigentliche Belohnung wird kaum hierin bestehen. Denn seine Seele war ja schon im Anfang bei Gott, — sie wird also nur in einen früheren Zustand zurückversetzt.

Ein Vorzug wird dieser Aufenthalt erst dadurch, dafs er den Seelen der Gottlosen nicht zu teil wird. Ueber den Ort ihrer Verdammnis kann man indessen sehr verschiedener Meinung sein.

Grimm z. St. u. bes. S. 60 glaubt aus 17, 14, wo die aus den Winkeln (μυχῶν) des ohnmächtigen Hades kommende Nacht erwähnt wird, und aus 17, 21, wo dieselbe Nacht zur Illustration der Finsternis dient, die sie (die Aegypter) einst empfangen sollte, schliefsen zu dürfen, dafs der Verfasser die abgeschiedenen Gottlosen in den Hades versetze. Aber dieser Schlufs ist sehr anfechtbar.

Beide Stellen reden nur von den heidnischen Aegyptern. Die Finsternis 17, 21 braucht nicht nothwendig den Hades, sondern kann auch das Grab, welches den Leib aufnimmt, im Auge haben. Aber auch im ersten Fall zwingt nichts dazu, unter Hades das Totenreich unter der Erde zu verstehen. Dies geht aus 16, 13. 14 hervor. Dort heifst es : denn du hast über Leben und Tod Macht und führst zu den Thoren des Hades hinab und bringst herauf. Tötet aber ein Mensch in seiner Bosheit, so bringt er den ausgefahrenen Geist nicht mehr zurück, noch befreit er die aufgenommene Seele[1]).

Nun wissen wir aber ausdrücklich, dafs die Frommen dem Schicksal der Unterwelt entgehen. Deshalb mufs ᾅδης hier bildlich von dem Todeszustand überhaupt gebraucht werden. Der Gebrauch des Wortes Hades kann nur durch das Bibelcitat I Sam. 2, 6 מוריד שאול ויעל veranlafst sein. Sollte die Auffassung, welche an dieser Stelle notwendig ist, an den anderen 17, 14. 21 nicht möglich sein? Versteht sich. Es spricht demnach nichts dafür, dafs die Seelen der Gottlosen in die Unterwelt kommen, wohl aber manches dagegen.

5, 2 steht zu lesen, dafs bei dem jenseitigen Gerichte die verstorbenen Gerechten die verstorbenen Gottlosen sehen. Da nun die Frommen einen himmlischen Aufenthalt haben, müssen auch die Gottlosen an dem selben oder einem nahe dabei gelegenen Orte hausen. Diesem Schlufs kann man allerdings entgehen, wenn man mit Grimm annimmt, 5, 1 ff. sei nur eine Dramatisirung des Gedankens, dafs Gottlose wie Gerechte im Jenseits Bewufstsein nnd Kenntnis von der durch Gottes Richterspruch erfolgten gänzlichen Umwandlung ihrer beiderseitigen Schicksale haben. Dies mufs, zumal nach dem, was oben

[1]) *σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατάγεις εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγεις. ἄνθρωπος δὲ ἀποκτέννει μὲν τῇ κακίᾳ αὐτοῦ, ἐξελθὸν δὲ πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραληφθεῖσαν.*

über den eschatologischen Sprachgebrauch des Buches auseinandergesetzt ist, rundum zugegeben werden. Aber es fragt sich doch, ob diese Dramatisirung die Nachbarschaft der Wohnungen der Frommen und Gottlosen nicht voraussetzt.

Wie dem auch sei, jedenfalls ist es wegen der ätherischen Natur der Seele äufserst unwahrscheinlich, dafs sie in den Hades gelangt. Dieser Natur entspricht eher ein meteorischer Ort. Dies ist auch die Anschauung Philo's [1]).

Die jenseitige Vergeltung ist rein geistig gedacht und steht in keiner Verbindung mit der messianischen Hoffnung. Diese Vergeltung tritt deshalb unmittelbar nach dem Tode ein und besteht nur aus einem einzigen, allerdings ewig fortlaufenden Acte oder besser Zustande.

Die messianische Hoffnung hat überhaupt im Buche keine Interesse und keine actuelle Bedeutung. Es ist nur die Macht der Tradition, unter deren Einfluſs an zwei Stellen der Blick in jene idealen Fernen schweift, wo die Gerechten die Völker richten und über Nationen herrschen, und der Herr in Ewigkeit ihr König ist. (3, 7. 8. 5, 17), wo Ungerechtigkeit die ganze Erde verwüsten und die Throne der Gewaltigen stürzen wird 5, 23. Die hier vertretene Beziehung von 5, 17—23 und 3, 7. 8 auf die glänzende Periode, welche die Israeliten auf Erden erleben sollen, ist allerdings nicht unumstritten. Man vergleiche die Darlegung der Controverse bei Grimm z. St. Allein sie

---

[1]) de profug. 12 : *ἔδει χώρας ἀπονεμηθῆναι διαφερούσας πράγμασι διαφέρουσιν, οὐρανὸν μὲν ἀγαθῷ, τὰ δὲ περίγεια κακῷ.* — Dagegen ist de execrat. 6 *ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς* bildlich zu verstehen (beide Citate nach Atzberger, christl. Eschatol. 1890, S. 148. 149). de congreg. quaerend. erudit. gratia § 11 wird ausdrücklich gesagt, dafs der *ἀσεβῶν χῶρος* nicht der sagenhafte in der Hölle (*ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδου*) sei. nach v. Cölln, bibl. Theol. I, 438.

ist die einzige, welche mit dem Zusammenhange und mit der Gesammtanschauung des Buches verträglich ist. Schon Bretschneider [1]) hat sie mit grofser Klarheit vorgetragen.

Von der palästinensischen Theologie ist in der Eschatologie des Buches der Weisheit nichts geblieben als die formalen Gedanken der Vergeltung und der ewigen Existenz. In jeder anderen Beziehung stehen sich beide diametral gegenüber. Nur die Seele ist unsterblich: nicht Seele und Leib; die Vergeltung tritt unmittelbar nach dem Tode ein: nicht erst am jüngsten Tage; sie besteht in psychischen Zuständen: nicht in materiellen Strafen und Belohnungen.

Diese Differenzen sind so gewaltig, dafs sie nicht aus innerjüdischer Entwickelung herzuleiten sind. Es ist denn auch schon längst anerkannt, dafs die Lehren von der Präexistenz und Göttlichkeit der Seele, von der Wertlosigkeit des Leibes, von der Versetzung der guten Seelen in die Nähe Gottes aus der griechischen Philosophie, also aus dem Heidentum stammen. Aber das Heidentum hat in dieser Philosophie einen Flug genommen, zu dem sich das Judentum kaum aufgeschwungen hat. Man mufs die geistige Elasticität des alexandrinischen Judentums bewundern, das, ohne der Würde der väterlichen Religion etwas zu vergeben, so viel von den Griechen zu lernen verstand.

Das Verhältnis der Weisheit zum Alten Testamente und damit auch seiner Eschatologie zur alttestamentlichen hat mit grofser Feinheit Heinrich Ewald gezeichnet. Nach ihm hat der Verf. „seinen Geist aufs Tiefste in alle die Hauptbücher des A. T. versenkt und dort die ewigen Gründe aller wahren Religion so lebendig erkannt, dafs

---

[1]) K. G. Bretschneider: Dogmatik u. Moral der apocryph. Schriften d. alten Test. I, Leipzig 1805, S. 312. 314.

ihm nur eben diese ewigen und ewig belebenden reinsten Wahrheiten aufs Hellste vorschweben und ihm vor diesem grofsen Lichte Alles, was im A. T. niedriger und gebrechlicher sein mag, längst verschwunden ist. Mit ähnlicher Vertiefung hat er sich der griechischen Bildung bemächtigt und seinen Geist an manchen Gedanken und Sätzen der besseren griechischen, vorzüglich der platonischen Philosophie erquickt. Aber anstatt dadurch zu einer geringeren Schätzung der Wahrheiten des A. T. zu kommen, hat er diese am Lichte der griechischen Bildung und Weisheit nur noch desto heller erkannt und desto höher schätzen gelernt, ohne deshalb zu verachten, was die griechischen Weisheitsschulen Gutes und treffend Scheinendes brachten und was an einem Ort wie Alexandrien von selbst in den Geist der höher Strebenden überging. Vielmehr ist er durch alles ein so gearteter voller und ächter Israelit geworden, dafs er — — desto entschiedener und tiefer den innersten Kern wie alles Heidnischen, so insbesondere des griechischen Wesens verabscheut."

§ 40.

Die Auferstehung und die jenseitige Vergeltung in Jesus Sirach.

Die Ausleger stimmen darin überein, dafs nach der Gesammtanschauung des Buches weder eine jenseitige Vergeltung noch eine Lebenserneuerung existirt. Nebenher erlaubt man sich aber Restrictionen. So folgert H. Schultz Alttestamentl. Theol. [4] S. 766 aus 46, 20, dafs „sicher eine Fortdauer im Totenreiche und die Möglichkeit einer Einwirkung aus demselben auf den Gang der Dinge angenommen" werde. Ich halte diese Darstellung mindestens für irreführend. Denn wenn an dieser Stelle im Hinblick auf die Perikope von der Hexe zu En-Dor hervorgehoben wird, dafs Samuel, nachdem er entschlafen war, noch

weissagte und dem Könige sein Ende anzeigte und aus der Erde seine Stimme erhob, so gibt der Verfasser hier nicht seine subjective Anschauung vom Leben nach dem Tode, sondern lediglich ein objectives historisches Referat. Er betrachtet jene Episode offenbar als ausnehmenden Beweis der göttlichen Huld (vgl. 44, 1 ff.)

Man wird auch nicht sagen dürfen, dafs in unserem Buche die Möglichkeit wunderbarer Zurückführung aus dem Tode vorausgesetzt sei (44, 16. 48, 5. 10. 49, 16 Schultz a. a. O. 766), wenn man nicht ausdrücklich hinzufügt, dafs es sich allein um die Wiederkunft Elias handele, der nicht eigentlich gestorben, sondern lebend im feurigen Wagen entrückt worden ist, und dafs diese Erwartung nicht von dem Verfasser selbst geprägt, sondern bereits vorgefunden worden ist.

In diesem Zusammenhange vermutet Schultz a. a. O., dafs in manchen Stellen, nämlich 1, 13. 2, 17. 7, 36 ff. 41, 12. 48, 14. 12, an ein endgültiges Gericht über die Bösen im Jenseits und an eine Auferstehung aller Frommen zu denken sei. Diese Stellen seien aber ebenso wie manche Aussagen über die Weisheit das Werk des Uebersetzers, welcher natürlich den Einflüssen der ägyptisch-jüdischen Religionsphilosophie zugänglich war (a. a. O. S. 767).

Ganz recht. Auferstehung und jenseitige Vergeltung sind mit den Gesammtanschauungen des Buches unverträglich. Ob aber diese zur Annahme von Interpolationen nötigenden Vorstellungen wirklich den genannten Stellen zu Grunde liegen, ist sehr die Frage.

1, 13 : *τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον εὖ ἔσται ἐπ ἐσχάτων καὶ ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς αὐτοῦ εὑρήσει χάριν* läfst sich im Zusammenhang und neben 11, 26 : leicht ists vor dem Herrn am Tage des Todes, dem Menschen nach seinen Wegen zu vergelten : auf die Belohnung durch einen sanften Tod beziehen. An dieses „Ende“ allein ist 7, 37

gedacht. Die Worte *ἐὰν ἀποθάνητε εἰς κατάραν μεριοθήσεσθε* 41, 9 brauchen nur zu besagen, dafs die sterbenden, bezw. toten Sünder von den Ueberlebenden verwünscht werden.

Die „stärkste" Stelle soll 48, 11 sein : Nachdem die Weissagung Maleachi's von dem wiederkommenden Elia angezogen ist, heifst es daselbst : *μακάριοι οἱ ἰδόντες σε καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοσμημένοι καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα.* Die beiden letzten Worte können an sich allerdings das Wiederaufleben der Toten bedeuten, man denke nur an חיה Hiob 14, 14. Jes. 26, 19, aber im Zusammenhang nötigt nicht das Geringste dazu, unter *ἡμεῖς* etwas anderes als die Lebenden zu verstehen. Die Zeitgenossen des Verfassers hoffen die Wiederkunft des Elia zu erleben (so auch O. F. Fritzsche, Comm. S. 286). Von einer Auferstehung braucht also auch hier keine Rede zu sein — und deshalb auch von keiner Interpolation.

Nur in einer einzigen Stelle des Buches scheint es mir notwendig, den Gedanken einer jenseitigen Vergeltung anzuerkennen, nämlich 7, 17 *ταπείνωσον σφόδρα τὴν ψυχήν σου, μνήσθητι ὅτι ὀργὴ οὐ χρονιεῖ, ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ.* Hier kann nur an die ewige Pein der Gottlosen gedacht sein, ebenso wie Judith 16, 17 und Jes. 66, 24, auf welche Stelle die Worte zurückgehen. Vers 7, 7 mag deshalb interpolirt sein. Es ist aber nicht nötig, die Worte nach der Eschatologie der Sapientia Salomonis zu deuten. Vollends die Auferstehungshoffnung ist durch nichts angedeutet.

§ 41.

Die Unsterblichkeit der Seele im Buche Tobit[1]).

Ebenso wenig wie Sirach von der Auferstehung weifs Tobit von der Unsterblichkeit der Seele. Die Controverse

[1]) ich meine natürlich den nicht überarbeiteten Text.

knüpft sich an die Auslegung von 3, 6 : *καὶ νῦν κατὰ τὸ ἀρεστὸν ἐνώπιόν σου ποίησον μετ' ἐμοῦ· ἐπίταξον ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου, ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ· διότι λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν, ὅτι ὀνειδισμοὺς ψευδεῖς ἤκουσα, καὶ λύπη ἐστὶ πολλὴ ἐν ἐμοί· ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με τῆς ἀνάγκης ἤδη εἰς τὸν αἰώνιον τόπον, μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ.*

An sich lassen die Worte *ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου* die Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele sehr wohl zu. *αἰώνιος τόπος* ist dann der in der Nähe Gottes befindliche Aufenthalt der guten Seelen. Wenn diese Auslegung richtig wäre, so stände diese Perikope mit dem übrigen Buche in schreiendem Widerspruche. Denn dasselbe kennt nur den Aufenthalt der Toten im Hades, 3, 10. 4, 10. 13, 2. Wenn man aber auch die daselbst vorkommende Erwähnung des Hades — zumal beidemal aus dem alten Testamente geläufige Phrasen gebraucht werden (3, 10 : Gen. 42, 38. 44, 31; 13, 10 : I Sam. 2, 6) — nur bildlich versteht, so schliefsen doch die geflissentliche Sorge, die in Tobit dem Begräbnis gewidmet wird, und die geringe Wertung des Leibes, die von dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele untrennbar ist, notwenig einander aus. —

Schwanken kann nur darüber herrschen, ob die altisraelitische Anschauung oder diejenige des Qohelet vorliegt. Indessen darf man sich hierbei nicht an die Phrase *ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμα* klammern. Denn *ἀναλαμβάνω* bedeutet in der klassischen wie hellenistischen Gräcität nicht nur „hinaufnehmen", sondern auch „zurücknehmen", „wegnehmen." — Die Vieldeutigkeit von *πνεῦμα* ist bekannt. Entspricht es der Ruach Qoh. 3, 21. 12, 7, so kann gar keine Rede davon sein, dafs *αἰώνιος τόπος* der ewige Aufenthaltsort des *πνεῦμα* sei, denn die Ruach Qohelets ist nicht der Geist, sondern der Lebenshauch des Menschen. Dieser geht an keinen besonderen Aufenthaltsort

zurück, man müfste denn Gott, der dem Menschen die ruach einbläst, den *αἰώνιος τόπος* derselben nennen (gegen Fritzsche z. St.). Der *αἰώνιος τόπος* ist das Grab, bezw. die Scheol wie Qoh. 12, 5 בות עולם.

So lange unsere Perikope für sich betrachtet wird, ist es unmöglich, zu einer einwandfreien Auffassung zu kommen. Die Gesammtanschauung des Buches ist jedoch der altisraelitischen viel näher verwandt als derjenigen des Qohelet. Man erinnere sich auch daran, dafs Tob. 4, 17 das Totenopfer angelegentlich empfohlen wird.

§ 42.

Die Pharisäer und die Saddukäer im Zeitalter Christi.

1) Allgemeines.

Der Zwiespalt der Meinungen über das Leben nach dem Tode, der in der Geschichte der Religion Israels begründet ist, ist niemals geschwunden. Im Zeitalter Christi heftete er sich an die beiden einander feindlich gegenüberstehenden Parteien der Pharisäer und der Saddukäer. Die ersteren glaubten an die Auferstehung, die letzteren leugneten sie. *Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσι μὴ εἶναι ἀνάστασιν μηδὲ ἄγγελον μηδὲ πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσι τὰ ἀμφότερα* Act. 23, 8. Mtth. 22, 23. Mc. 12, 18. Luc. 20, 27.

Die Motive der verschiedenen Stellung der genannten Richtungen zum Auferstehungsglauben sind nicht ohne Weiteres deutlich. Es ist bekannt, dafs die Lebensnorm der Pharisäer das Gesetz war (*μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα* Joseph. bell. jud. II 8 § 14). Aber auch von den Saddukäern sagt Josephus antiq. jud. 18, 1 § 4 *φυλαχῆς δὲ οὐδαμῶν τινῶν μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων.* Im Gesetze findet sich aber von einer Auferstehung der Toten nichts. Das konnte den Pharisäern mit Recht von ihren Gegnern entgegengehalten werden, und es geschah auch. Trotzdem fanden jene ihren Glauben im Gesetze

vor. Eine Probe der Exegese, mit der dies allein möglich war, dürfte im N. T. aufbewahrt sein. Mtt. 22, 32 wird die Stelle Ex. 3, 6 : Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auf die Auferstehung bezogen vermittelst der Bemerkung, daſs Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden sei. Man irrt wohl nicht in der Annahme, daſs diese Interpretation eine geläufige pharisäische wiedergibt. Ein anderes Beispiel findet sich Talmud, Sanhedrin fol. 90b bei Geiger, Urschrift S. 129 Anm.[1]) : Eliezer ben Jose sagt : Mit diesen Worten (Nu. 15, 31) habe ich die Schriftgelehrten der Sadducäer überführt, daſs sie falsch behaupten, es sei die Auferstehung der Toten nicht aus der Tora zu beweisen. Ich sagte, ihr müſst eure Tora gefälscht oder sie überhaupt nicht in die Hand genommen haben, wenn ihr leugnet, daſs die Auferstehung (תחיית) der Toten aus der Tora zu beweisen sei; denn es steht geschrieben (Nu. 15, 31) : ausgerottet soll eine solche Seele werden, ihre Schuld komme über sie. In dieser Welt soll sie ausgerottet werden. Für solche Zeit gilt aber : und ihre Schuld komme über sie? nicht etwa für die andere Welt (לעולם הבא)? Eine derartige Exegese vermochte natürlich niemand zu überzeugen, dem der Auferstehungsglaube nicht so wie so feststand.

Die Saddukäer waren also die consequenten Vertreter des „alten Glaubens", der keine Auferstehung und deshalb auch keine jenseitige Vergeltung kennt. Josephus sagt deshalb richtig von ihnen : *τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι* bell. jud. II, 8 § 14. Wenn er ihnen aber auch die Negation jedes weiteren Fortlebens der Toten imputirt (ibidem) Antiq. jud. XVIII, 1 § 4 *Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι*, so darf man das nicht so genau nehmen. Ein absolutes Aufhören

[1]) Hierzu ist zu vergleichen Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874, S. 54.

der Existenz wird ja nicht einmal im Buche Qohelet gelehrt. In jenen Kreisen wird bezüglich des jenseitigen Lebens die ganze Skala der Schwankungen, wie in den Psalmen, in Tobit, Sirach etc. vertreten gewesen sein.

Man sieht, die Stellung zum Gesetze hellt die Thatsachen nicht auf. Gerade von den fanatischsten Parteigängern des Gesetzes wird die Auferstehungshoffnung gehegt. Auf der anderen Seite waren die Saddukäer keine Theologen, von denen allein exegetische Fündlein zum Parteiprincip erhoben werden konnten, und zu aufgeklärt, um sich von dem Buchstaben des Gesetzes meistern zu lassen. Die Schriftstellen wurden erst nachträglich in der Zeit des Kampfes als Argumente hervorgeholt.

Um die eschatologischen Differenzen der Pharisäer und Saddukäer zu verstehen, mufs man vielmehr auf die Wurzel des Auferstehungsglaubens zurückgehen. Dies ist, wie oben gezeigt worden ist, die messianische Hoffnung (vgl. § 32. 35), d. h. die Erwartung, dafs Gott selbst wie in alter Zeit mit Wundern und Zeichen in den Geschichtsverlauf eingreifen, die Feinde vernichten und ein Gottesreich aufrichten würde. Die Saddukäer, d. i. der jerusalemische Adel, waren zu weltkluge Politiker, um solchen phantastischen Hoffnungen nachzuhängen. Sie waren tief in die Händel dieser Welt verstrickt, sie legten selbst Hand ans Werk, die Verhältnisse nach ihren Wünschen zu gestalten, sie schlossen Compromisse, ohne die Religion der Väter zu verleugnen. Die Pharisäer ignorirten das Weltliche, sie hofften die Verwirklichung ihres idealen Gottesstaates von der Zukunft. Die Seligkeit der messianischen Zeit mufs nicht nur den Lebenden, sondern auch — das verlangt die Gerechtigkeit — den verstorbenen Frommen zu Teil werden. [1])

---

[1]) Dafs der Auferstehungsglaube nur als Glied der messianischen Hoffnung zu verstehen sei, hat besonders J. Wellhausen, Die Pharis. u. die Sadd. passim, mit Nachdruck geltend gemacht. — Man darf je-

Die Anfänge der pharisäischen Partei sind in den Ἀσιδαῖοι = חסידים (Makk. I 7, 13) der makkabäischen Freiheitskämpfe zu erblicken. Mit der Apokalypse Daniel führt sie sich in die Literatur ein. Ein bis zwei Menschenalter später tritt sie unter dem Namen der Pharisäer auf den Plan. Die Henochschriften entstammen diesen Kreisen. Im Zeitalter Christi beherrschen sie mit ihren Ideen die Massen. Sie sind die Vertreter der populären jüdischen Frömmigkeit wenn auch in der höchsten Vollendung, als ihre Virtuosen. „Sie sind weiter nichts als die Juden im Superlativ, das wahre Israel" Wellhausen a. a. O. S. 17. Dies Verhältnis gibt uns das Recht, alles was uns im Zeitalter Christi als jüdischer Gemeinglaube entgegentritt, als pharisäisch in Anspruch zu nehmen.

Unser Hauptgewährsmann ist Josephus. Es wird deshalb angemessen sein, dessen Bericht zu Grunde zu legen und die anderen Nachrichten damit zu vergleichen. Josephus sagt von den Pharisäern Antiq. jud. XVIII 1 § 3 (Dindorf I 694) : „Sie haben den Glauben, dafs die Seelen unsterbliche Kraft besitzen, und dafs unter der Erde Belohnungen oder Strafen die treffen, welche bei Lebzeiten Tugend oder Frevel geübt hatten, und dafs den einen (i. e. Seelen) ewiges Gefängnis bestimmt ist, während die anderen wiederaufleben können". [1])

---

doch nicht glauben, dafs die messianische Hoffnung in der Makkabäerzeit immer von dem Auferstehungsglauben begleitet gewesen wäre. Der letztere scheint vorzüglich die Massen beherrscht zu haben. In den Kreisen auch der höher Gebildeten wurde er, auch wenn sie messianisch gerichtet waren, wohl anfänglich perhorrescirt. Ich erinnere an die Makkabäerpsalmen. Der fromme Simeon denkt sogar angesichts des Heilandes an keine Auferstehung. „Nun entlässest du deinen Knecht, o Herr, nach deinem Wort in Frieden, da mein Auge dein Heil gesehen haben" Luc. 2, 29. 30.

[1]) *ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἰργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν.*

2) Der Hades.

Die Menschen kommen nach ihrem Tode unter die Erde (ὑπὸ χθονός), d. h. in den Hades (κατ' ᾅδου Bell. jud. II, 8 § 14) Luc. 16, 23 (Act. 2, 27. 31) Mt. 11, 27. 16, 23, Lc. 10, 15. Die Frommen werden daselbst belohnt (δικαιώσεις), die Gottlosen bestraft (τιμάς). Die anschaulichste Beschreibung dieser Zustände bietet die Pericope vom reichen Manne und armen Lazarus. Luc. 16, 19—31. „Es geschah, daſs der Arme starb und von den Engeln in Abrahams Schoſs getragen wurde. Es starb aber auch der Reiche und ward begraben. Und im Hades hob er seine Augen auf, da er Qualen litt, da sieht er Abraham von weitem und Lazarus in seinem Schoſse. Und er rief: Vater Abraham, erbarm' dich mein und sende Lazarus, daſs er die Spitze seines Fingers ins Wasser tauche und meine Zunge kühle, denn ich leide Pein in dieser Flamme. Abraham sprach : mein Kind, denke, daſs du dein Gutes in deinem Leben empfangen hast, wie Lazarus das Böse; dagegen jetzt wird er getröstet, du aber leidest Pein. Zu dem allen ist zwischen uns und euch eine groſse Kluft befestigt, so daſs die, welche von hier zu euch hinüber wollen, es nicht können, noch daſs die von dort zu uns herüberkommen." Lc. 16, 22—26.

Diese sinnlichen Schilderungen liegen ganz auf der Linie der Theologie der Apokalypse Henoch, mit deren 22 tem Kapitel sie sich nahe berühren. So wenig wie dort ist hier ein Grund vorhanden, das Sinnliche ins Geistige zu verflüchtigen. Das gesammte Detail bis zum Sitzen im Schoſse Abrahams dürfte im populären jüdischen Glauben eigentlich verstanden worden sein. Wenn Jesus den reuigen Missethäter verheiſst : heute wirst du mit mir im Paradiese sein Luc. 23, 43, so ist damit aller Wahrscheinlichkeit nach der Ort des Lazarus gemeint, wenn für eine derartige Uebertragung des Namens auch alle

Analogieen fehlen (auch B. Weiſs, bibl. Theol. d. N. T.[4] S. 112).

Von hier aus ist die Darstellung des Josephus, daſs im Hades keine Körper, sondern nur Seelen (*φυχαί*) seien, zu korrigieren. Das palästinensische Judentum der vorchristlichen Zeit ist niemals dazu gekommen, Leib und Seele reinlich zu scheiden. Dies geschah erstmals im hellenistischen Judentum (Sapientia Salomonis) unter dem Einfluſs der griechischen Philosophie. Von ihm aus drang dieser Dualismus in das palästinensische Judentum und in das neue Testament ein. Nach unserer Parabel ist der Hades von leibhaftigen Gestalten bevölkert, wie es auch die Anschauung des alten Israel war. — Der Glaube der Pharisäer ist aber der populäre. Josephus hat deshalb tendenziös gefärbt.

Es ist nicht einmal sicher, ob seine Darstellung mit seiner persönlichen Ueberzeugung übereinstimmt. Dieselbe erscheint nämlich bell. jud. III 8 § 5, wo er sie ausdrücklich entwickelt, noch viel stärker hellenistisch. Darnach ist ist die Seele eine Partikel des göttlichen Wesens, die in dem sterblichen Leibe Wohnung genommen hat. Die Seelen der Gerechten erhalten nach dem Tode im Himmel heilige Plätze, von wo sie im Lauf der Zeiten wieder in reine Leiber gesandt werden. Nur die Seelen der Gottlosen fahren in den Hades.

Dieselben bleiben nach Josephus' Darstellung des pharisäischen Glaubens für immer in der Unterwelt als ihrem ewigen Gefängnis, indem sie dort ewige Strafen (*ἀϊδίῳ*

---

[1]) *Τὰ μέν γε σώματα θνητὰ πᾶσι καὶ ἐκ φθαρτῆς ὕλης δημιουργεῖται, ψυχὴ δὲ ἀθάνατος ἀεὶ καὶ θεοῦ μοῖρα τοῖς σώμασιν ἐνοικίζεται* Dindorf II S. 169, 45—48. . . . . *καθαραί τε καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαί, χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον, ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν· ὅσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρ'ωτ,οες υτν μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος* . . . . Dindorf II, S. 170, 6—10.

τιμωρίᾳ bell. jud. II 8 § 14) erleiden. Diese Anschauung mag in pharisäischen Kreisen vertreten worden sein. Nach Henoch 22, 10. 11 auferstehen nicht alle Gottlosen; sondern die, welche einen Teil ihrer Strafen bereits in diesem Leben erreichte, bleiben im Hades verwahrt (vgl. oben S. 138).

3) Die Auferstehung.

Für die Seelen der Gerechten dagegen sind die Belohnungen des Hades nur vorläufige, die vornehmste Vergeltung erfolgt erst bei der Auferstehhung der Gerechten (Luc. 14, 14 : ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων). Josephus vermeidet die Bezeichnung ἀνάστασις aus Gründen politischer Klugheit. Er sagt, daſs die Seelen aufleben (ἀναβιοῦν) und meint damit, daſs sie einen anderen Leib annehmen (μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα bell. jud. II 8 § 14. Diese Seelenwanderung ist dadurch möglich geworden, daſs nur die Seelen der Gestorbenen in den Hades versetzt werden. Da diese Anschauung als tendenziöse Fälschung erwiesen worden ist, so fällt auch die Seelenwanderung der Pharisäer in nichts zusammen. Ueberall, wo im Bereiche des Judentums von Auferstehung die Rede ist, handelt es sich um diejenige der Schattengestalten der Scheol in ihrer geistleiblichen Individualität. Die Rephaim, wie in der alten Zeit die Bewohner der Scheol genannt werden, haben ja weder Leib noch Seele schlechthin verloren, sie sind nur schattenhaft geworden, die Auferstehung ist nur eine restitutio in integrum. Wenn die Leute glauben, Jesus sei der wiedererstandene (ἐγερθείς) Johannes Baptistes, oder Elias, oder Jeremias oder einer der Propheten (Mtth. 14, 2. 17, 10 = Mc. 6, 14—16 = Lc. 9, 7—9, Mtth. 16, 14 = Mc. 8, 28), so meinen sie damit, daſs er einer von jenen in ihrer Individualität wiedergekommenen Personen der Vergangenheit sei, nicht aber daſs ihre Seelen in einen „anderen Leib“ (Seelen-

wanderung) eingegangen seien, wie von Cölln, bibl. Theol. I, 4, 35 vermutet hat.

Auch dieser Volksglaube ist von der messianischen Hoffnung aus zu verstehen. Wer Jesum für Elia hielt, sah das Gottesreich in nächster Nähe, denn Elia sollte ihm nach der Verheifsung Mal. III den Weg bereiten. Die Wiederkehr des grofsen Bufspredigers war um so leichter, als er ja nicht gestorben, sondern lebendig entrückt war. Jeremias, Johannes Baptistes u. s. w. mufsten zu jenem Zwecke von den Toten auferstanden sein, Lc. 9, 7. Die Auferstehung wurde aber immer in Verbindung mit der messianischen Zeit gesetzt. Wenn hier die Auferweckung grofser Propheten der Vergangenheit vor Eintritt der allgemeinen Auferstehung erwartet wird, so werden sie nach dem Vorbilde Elia's ebenfalls als Wegbereiter des Messias gedacht.

Die drastischsten Aeufserungen der Auferstehungshoffnung finden sich in dem anderen Buche der Makkabäer. Nach cp. 7 trug es sich zu, dafs sieben Brüder mit ihrer Mutter ergriffen und vom Könige gezwungen wurden, von dem verbotenen Schweinefleisch zu essen. Aber sie weigerten sich dessen standhaft, im festen Glauben, dafs der König der Welt seine Gehorsamen zum ewigen Wiederaufleben (εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει 7, 9) auferwecken werde. So streckte der dritte Sohn Zunge und Hand zur Folterung mit den Worten : Vom Himmel habe ich dieses erhalten, und um seines Gesetzes gebe ich dieses hin, und von ihm hoffe ich dieses wieder zu erhalten. 7, 11. Die Mutter erinnerte ihre Kinder zum Troste daran, dafs der Weltschöpfer ihnen Atem und Leben wiedergeben würde, 7, 23. Sie bat den Jüngsten flehentlich, seiner Brüder würdig in den Tod zu gehen, damit sie ihn durch die Gnade Gottes sammt seinen Brüdern wieder finde, 7, 29. Der edle und fromme Presbyter Razis (Ῥαζις), der, um den Nachstellungen Antiochus' zu entgehen, Hand

an sich legte, nahm, schon ganz verblutet, mit beiden Händen seine Eingeweide heraus, und warf sie unter das Volk, indem er den Herrn des Lebens und des Geistes anrief, daſs er sie ihm dereinst wiedergeben möchte, 14, 40.

Wie Josephus scheint auch die Masse der hierher gehörigen Literatur nur von einer Auferstehung der Gerechten zu wissen. In erster Linie sei an dieser Stelle der Psalter Salomo's genannt. 3, 13—16 ἔπεσεν [ὁ πονηρός] ὅτι πονηρὸν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀναστήσεται / ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα / καὶ οὐ μνησθήσεται, ὅταν ἐπισκέπτηται δικαίους / αὕτη μερὶς τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς τὸν αἰῶνα / οἱ δὲ φοβούμενοι κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον / καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι. Ebenso 14, 6. 7 : διὰ τοῦτο ἡ κληρονομία αὐτῶν ᾅδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια / καὶ οὐχ εὑρεθήσονται ἐν ἡμέρᾳ ἐλέου δικαίων / οἱ δὲ ὅσιοι κυρίου κληρονομήσουσι ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ. — Stellen wie 13, 9. 10 ἡ γὰρ ζωὴ τῶν δικαίων εἰς τὸν αἰῶνα / ἁμαρτωλοὶ δὲ ἀρθήσονται εἰς ἀπώλειαν konnten an sich die Auferstehung der Gottlosen voraussetzen; aber sie beziehen sich auf die Menschen, welche des messianischen Reiches Anbruch erleben.

Im zweiten Buche der Makkabäer finden sich ebenfalls keine unzweideutigen Aussagen. Wenn 7, 17—19. 31—35 Antiochus gedroht wird, daſs er nicht ungestraft bleiben werde (σὺ δὲ μὴ νομίσῃς ἀθῶος ἔσεσθαι 7, 19), so ist aus solch allgemeinen Wendungen durchaus kein Schluſs statthaft. — 7, 14 σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται schlieſst die Auferstehung der Gottlosen nicht aus, wenn ζωή — woran ich nicht zweifele — das selige Leben bedeutet. 6, 26 τὰς τοῦ παντοκράτορος χεῖρας οὔτι ζῶν οὔτε ἀποθανὼν ἐκφεύξομαι erwartet allerdings Strafen in einem jenseitigen Leben, mögen diese nun schon im Hades am Individuum oder erst bei der Auferstehung vollzogen werden.

Die Sühnopfer, welche Juda für die Gefallenen bringt, unter deren Röcken sich heidnische Idole gefunden hatten, brauchen nur den Glauben an die Fortexistenz im Hades zur Unterlage zu haben. Die Absicht dabei wäre, das Loos der Schuldigen an diesem Ort der Qual zu lindern. Der Verfasser schiebt jedoch Juda die Auferstehungshoffnung unter (*ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος* 12, 43). Aber auch so wird unentschieden bleiben, ob das Sühnopfer nur vor der Verdammnis in der Scheol oder auch vor der bei der Auferstehung erfolgenden bewahren soll, m. a. W. ob eine Auferstehung nur der Gerechten oder auch der Gottlosen vorausgesetzt ist. Wenn nämlich im Hades die völlige Sühnung der Sünden geleistet ist, so sind die Toten ja dadurch gerecht geworden und nehmen an der *ἀνάστασις δικαίων* Teil. Der Text klärt uns nur über die positive Tendenz des Opfers auf, die Sünden der Toten zu sühnen, damit sie als Gerechte zur Seligkeit des messianischen Reiches (*εἰς ζωὴν*) erweckt werden.

Auch die synoptischen Evangelien belehren uns keines Besseren. Denn sie reden entweder von *ἀνάστασις δικαίων* Lc. 14, 14 oder allgemein von der *ἀνάστασις νεκρῶν* Mtth. 23, 31, *ἀν. ἐκ νεκρῶν* Luc. 20, 35, *ἀνάστασις* Mtth. 22, 23. 28, 30. Mc. 12, 18. 23. Lc. 20, 27. 33. 36. Ebenso kann sich das Gericht, welches noch über das Land Sodom hereinbrechen soll, Mtth. 10, 15, wie der Vorgang von Henoch 22, 13 lehrt, auch ohne Auferstehung vollziehen.

Trotzdem ist es äufserst unwahrscheinlich, dafs der Glaube an die Auferstehung der Gottlosen zum Endgerichte in unserer Zeit nicht vertreten gewesen ist. Da dieselbe von Daniel und Henoch — von Henoch nur mit einer Einschränkung — gelehrt wird und sie sich andererseits in der Johannesapocalypse findet, so ist anzunehmen, dafs die historische Continuität auch in der Zwischenzeit nicht abgerissen ist. Joh. 5, 28. 29 wird denn auch gesagt, dafs alle in den Gräbern die Stimme

des Messias hören werden, und ausdrücklich von der ἀνάστασις κρίσεως im Unterschiede von der ἀνάστασις ζωῆς (vgl. Act. 24, 15 ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων) gesprochen.

Die Thatsache, dafs der Glaube an die Auferstehung der Gottlosen in der Litteratur so wenig deutliche Spuren zurückgelassen hat, darf nicht ungebührlich befremden. Die Auferstehung der Gottlosen zum Gerichte hatte natürlich weniger Interesse als diejenige der Gerechten zum Leben. Die letztere unterschied sich dazu von dem voraufgehenden Zwischenzustand ganz aufserordentlich. Dagegen war der Zustand der gestorbenen Gottlosen vor und nach der Auferstehung äufserst ähnlich.

Man wird annehmen dürfen, dafs der Glaube an die Auferstehung der Gottlosen in der That in weiten Kreisen aufgegeben war. Einen wirklich praktischen Zweck hatte nur die Auferstehung der Gerechten — zur Vergröfserung und Herrlichkeit des Gottesreiches. Die Gottlosen waren schon gebührend bestraft, wenn sie in den Qualen des Hades blieben. Im Buche Daniel war die Auferstehung der Gottlosen notwendig, da dort die Vergeltung noch nicht auf die Scheol ausgedehnt war. Nachdem dies geschehen (vgl. Henoch), hatte dieselbe eigentlich nur noch dramatische Bedeutung. So mag ebenso wie ἀθανασία in der Sapientia Salomonis die selige Unsterblichkeit bedeutet, ἀνάστασις immer mehr mit dem Begriffe der seligen Auferstehung verknüpft worden sein.

4) Das messianische Reich.

Die auferstandenen Gerechten ererben das Leben (ζωὴ) II Makk. 7, 23. 14. 19. Sap. Sal. an den oben citirten Stellen, Mtth. 7, 14. 18, 8 s. 19, 17. Mc. 9, 43. 45, ewiges αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς II Makk. 7, 9, ἀέννaος ζωή v. 36, Mtth. 25, 46. 19, 16. 29. Mc. 10, 17. Lc. 10, 25. 18, 18.

Das Reich[1]), an dem sie zur Teilnahme berufen sind,

[1]) vgl. hierzu E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes etc. II § 29, 8

ist natürlich nicht im Himmel, sondern als wirkliches sinnenfällig erscheinendes Reich auf Erden gedacht. Diese βασιλεία τῶν οὐρανῶν = βασιλεία τοῦ θεοῦ = מלכות יהוה (zuerst Sap. Sal. 10, 10) unterscheidet sich nur dadurch von anderen Herrschaften, daſs sie vollkommener ist im Sinne von Apoc. Joh. 21, und daſs eben Gott in ihr das Regiment führt. Das Leben der Auferstandenen ist sonst die gradlinige Fortsetzung des früheren Erdenwandels. Die in diesem Aeon geschlossenen Ehen werden im anderen aufrecht erhalten werden, und es wird weiter gefreit und geheiratet, Mtth. 22, 23 ff. Von diesem Glauben aus kam man leicht zu Schulfragen, wie der, welche dem Heilande vorgelegt wurde, welcher Mann der mehrmals verheirateten Frau bei der Auferstehung zu Teil würde. Daſs man sich auch gegebenen Falls in Laienkreisen darüber Gedanken machte, zeigt das Beispiel der Kappadozierin Glaphyra. Josephus, Antiq. jud. XVII, 13 § 1. 4. Bell. jud. II 7 § 4. Diese war dreimal verheiratet, mit Alexander, einem Sohne des ersten Herodes, mit dem libyschen Könige Juba und endlich mit dem Ethnarchen Archelaos. Während sie mit diesem verheiratet war, erschien ihr der erste Mann im Traume und sprach zu ihr: „Mit deiner Ehe in Libyen wäre es genug gewesen. Aber damit nicht zufrieden, kehrtest du wieder in mein Haus zurück, du Tollkühne, um einem dritten Manne, und dazu einem Bruder von mir, die Hand zu reichen. Doch werde ich diese Schmach nicht ertragen und dich, auch gegen deinen Willen wieder an mich nehmen. Nach kaum zwei Tagen starb Glaphyra“ bell. jud. II 7 § 4 am Schluſs. Auf diese Weise gedachte Alexander zu verhüten, daſs Glaphyra in jener Welt, im Hades und bei der Auferstehung, einem Anderen angehöre.

S. 453 ff. — Die eigentliche Bedeutung von malchut ist nicht Reich, sondern Herrschaft.

Der Heiland weist die sinnlichen Erwartungen mit den Worten ab : „in der Auferstehung freien sie weder noch lassen sie sich freien, sondern sind wie die Engel Gottes im Himmel“ Mtth. 22, 30. H. J. Holtzmann z. St. S. 245 findet den Ausdruck ὡς ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ εἰσί „einzigartig.“ Das ist jedoch nur hinsichtlich der neutestamentlichen Literatur richtig. Denn bereits im Buche Henoch wird von den Bürgern des messianischen Reiches gesagt, „dafs sie alle Engel im Himmel werden“ 41, 4, dafs sis „grofse Freude haben wie die Engel des Himmels“ 104, 6. Diese Engelgleichheit ist zwar noch sehr sinnlich gedacht, denn „in diesen Tagen werden die auserwählten heiligen Kinder (d. h. die Engel) von den hohen Himmeln herabsteigen und ihr Same sich mit den Menschenkindern vereinigen“ 39, 1. Aber der Ansatz zu einer geistigeren Auffassung ist nicht zu verkennen. Die Masse des Volkes blieb indefs immer von dem massiv Sinnlichen beherrscht.

An dem messianischen Reiche nehmen nicht nur die Auferstandenen, sondern auch die Gerechten teil, welche seinen Anbruch erlebt haben. „Viele werden von Morgen und Abend kommen, und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische liegen“ Mtth. 8, 11 = Lc. 13, 28 sq. Die Vorstellung von dem messianischen Mahle ist schon Jes. 25, 6 ausgebildet.

5) Die Gehenna.

Die Gottlosen werden in die Gehenna geworfen. Ueberall wo γεεννα bei den Synoptikern vorkommt (Mtth. 5, 22. 29. 30. 18, 8. 9. 23, 15. 23. 10, 28. Luc. 12, 5. Mc. 9, 43. 45), hat es die Rolle des „verfluchten Thales“ (qualâ regemt Henoch 27, 1) des Buches Henoch, d. h. es ist Verdammungsort der Sünder im messianischen Reich. Während dieser nach Henoch auch für einen Teil der auferstandenen Gottlosen bestimmt ist, wird bei den Synoptikern wenigstens nichts hiervon gesagt. Dieselben haben nur

die Gottlosen im Auge, welche lebend das Gottesreich kommen sehen. In diesem Sinne ist auch Jesu Fluch über Tyrus und Sidon, über Kapernaum und das Land Sodom Mtth. 11, 22—24 zu verstehen (gegen B. Weifs a. a. O. 113 Anm. 8). Dafs gerade die Lebenden bei dem Heilande im Vordergrunde des Interesses stehen, ist aus seinem Glauben zu erklären, die gegenwärtige Generation werde seine Parusie und das alsdann erfolgende Endgericht noch erschauen [1]).

Wenn aber auch die Sünder der Vorzeit in dem messianischen Gericht ihr definitives Urteil empfangen sollen, Mtth. 10, 15. 11, 22. 24 = Luc. 10, 12. 14), so ist dieser Vorgang entweder wie Henoch 22, 13 in die Scheol verlegt, wahrscheinlicher aber die Auferstehung dieser Gottlosen vorausgesetzt. Dafs es sich bei dieser Endentscheidung nicht nur um das Schicksal der Seele handelt, wie B. Weifs (bibl. Theol. des N. T. 4 S. 113 Anm. 8) meint, sondern ebensosehr um den davon untrennbaren Schattenleib, brauche ich wohl nicht mehr zu beweisen.

Der höllische Ort Gehenna ist der Apocalypse Henoch zufolge mit dem Thal gleichen Namens identisch und von dem Hades durchaus zu unterscheiden. Es ist durch nichts nahe gelegt, dafs man im Zeitalter Christi von dieser Vorstellung abgewichen sei. Der Stadt Kapernaum wird allerdings im Hinblick auf das Endgericht angedroht, dafs sie bis zum Hades hinabgelassen werde (ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ Mtth. 11, 23). Aber ἕως ᾅδου steht hier im Gegensatz zu ἕως οὐρανοῦ, wofür in der Litteratur gerade dieser Sprachgebrauch beliebt ist. Im anderen Fall könnte auch eine Uebertragung des Ausdruckes ᾅδης auf die Gehenna nach dem Vorgange des Buches Henoch (56, 8. 99, 11 vgl. oben S. 146) nicht befremden. Apoc. Joh. ist es gerade

---

[1]) So auch B. Weifs, bibl. Theol. des N. T.[4] S. 106 A. 2, S. 113, A. 8.

der Hades, der in den Feuerpfuhl geworfen wird. Das Thal Gehinnom mufste so lange der gewiesene Verdammungsort bleiben, als Jerusalem[1]) den Mittelpunkt des messianischen Reiches bildete. Ob mit den Worten: „geht hinweg von mir, ihr Verfluchte, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist" die Gehenna oder ein besonderer Strafort wie im Buch Henoch (vgl. § 37, 6) gemeint sei, ist schwer zu sagen.

In der Gehenna brennt Feuer. Sie heifst deshalb „feurige Gehenna" (γεέννα τοῦ πυρός Mtth. 5, 22. 18, 9), „Feuerofen" ἡ κάμινος τοῦ πυρός Mtth. 13, 42. 50. Apoc. Joh. 9, 12, „Feuerpfuhl" ἡ λίμνη τοῦ πυρός ibid. 19, 20. 20, 14. 20, 10. 15. 21, 8. Dieses Feuer brennt unauslöschlich Mc. 9, 43. 44. 45. 46. 48, ewig Mtth. 18, 8. 25, 41. Trotzdem ist die Gehenna finster, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον Mtth. 8, 12. 22, 13. 25, 30. Wer dieses Nebeneinander widerspruchsvoll findet, hat noch kein nächtliches Freudenfeuer lodern sehen. „Finster" ist hier soviel wie den Lichtern des Himmels unzugänglich, vgl. Henoch 41, 8. 63, 6. Im Buche Henoch finden sich genau die nämlichen Vorstellungen, Henoch 100, 9. 98, 3. 102, 1 vgl. mit 103, 8. 46, 6. 63, 6. 92, 5. 94, 9, siehe oben S. 143 f. Aber auch wenn wir uns diese Gedanken nicht zusammen reimen könnten, hätten wir noch kein Recht, sie zu Symbolen etwa des göttlichen Zornes und des Schreckens zu verflüchtigen. Wer will die religiöse Phantasie meistern? Das Feuer und die Finsternis der Hölle sind im populären Glauben in des Wortes verwegenster Bedeutung buchstäblich gedacht worden. Warum auch nicht? Der ganze Leib wird ja in die Gehenna geworfen, Mtth. 5. 29. 30. Der Leib kann aber nichts mehr empfinden, wenn keine Seele in ihm ist. Deshalb sagt Mtth. 10, 28 ausdrücklich, dafs

---

[1]) vgl. über diese Bedeutung Jerusalems E. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes etc. II, § 29, 6, S. 451 ff.

Leib und Seele in die Gehenna geworfen wird. Dies ist die furchtbarste Strafe. Vor den Menschen braucht der Fromme keine Furcht zu haben, da sie nur den Leib, nicht aber die Seele töten können. Die Seele existirt mit ihrem Schattenleibe in der Scheol weiter und wird am jüngsten Tage zu neuem Leben erstehen. Die Vernichtung (*ἀπώλεια* Mtth. 7, 13) ist eine ewige (*κόλασις αἰώνιος* Mtth. 25, 46), eine definitive. *ἀπώλεια* ist deshalb nicht absolut, sondern relativ zu verstehen. Da das Feuer dieser Verdammten nie erlischt und ihr Wurm nie stirbt (Mc. 9, 44. 46. 48), so heulen sie vor Schmerz und knirschen aus ohnmächtiger Wut (cf. Hiob 16, 9 חרק עלי בשניו) mit den Zähnen Mtth. 8, 12. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30. Lc. 13, 28. *ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

6) Die doppelte Auferstehung.

Die Annahme einer doppelten Auferstehung ist bereits durch das Buch Henoch vorbereitet. „In jenen Tagen wird eine Wendung stattfinden für die Heiligen und Auserwählten. Das Licht der Tage wird über ihnen wohnen und Herrlichkeit und Ehre wird sich den Heiligen zuwenden. Und am Tage der Not wird über die Sünder sich das Unheil sammeln. Die Gerechten aber werden singen im Namen des Herrn der Geister, und er wird es die anderen sehen lassen, damit sie Buſse thun und die Werke ihrer Hände aufgeben. 50, 1. 2. Ganz deutlich wird hier zwischen denjenigen geschieden, die gleich beim Eintritt des messianischen Reiches demselben zufallen, oder es definitiv ablehnen, und solchen, die gewissermaſsen noch eine neutrale Stellung zu demselben einnehmen. Schlieſslich soll die ganze Erde in Gerechtigkeit bebaut werden (10, 18). In wieviel Ansetzen sich der Apokalyptiker die Bekehrung der ganzen Erde verlaufen denkt, verrät er mit keiner Silbe.

Im 20. Kapitel der Johannesapocalypse wird dieser anscheinend allmähliche Verlauf in zwei Acte zusammengedrängt. Im Anfange des messianischen Reiches auferstehen (ἔζησαν) die Frommen und herrschen mit dem Messias tausend Jahre. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη Apoc. 20, 4. 5. Die übrigen Toten bleiben im Hades, bis dieses Millenium herum ist. Alsdann gibt das Meer seine Toten und der Tod und der Hades geben ihre Toten, und alle werden nach ihren Werken gerichtet. Apoc. 20, 13. 14.

Das ist die zweite Auferstehung, an der die Gerechten wie die Ungerechten Teil haben. Bei dieser Gelegenheit findet auch das Gericht über die noch Lebenden statt. Je nach dem werden sie in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen oder mit den auferstandenen Gerechten Bürger der neuen Erde, über der dann auch ein neuer Himmel sich wölbt. „Da wischt Gott alle Thränen von ihren Augen, und es wird kein Tod mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Pein. Denn das Erste ist vergangen.“ 20, 14.

Das *vierte Buch Esra* schreibt dem messianischen Reiche nur 400jährige Dauer zu. 7, 27. 28. 12, 34. 13, 48 —50. Zum Verständnis dieser Schwankungen darf man vielleicht daran erinnern, daſs z. B. Henoch das Leben der Menschen im Gottesreiche „ewig“ (עלם) genannt, aber in demselben Vers auf 500 Jahre normirt wird, während dasselbe nach Kufale 23 Ende 1000 Jahre beträgt, vgl. oben S. 121. Wichtiger ist der andere Unterschied von der Johannesapokalypse, der nämlich, daſs in Esra beim Eintritt des messianischen Reiches keine Auferstehung stattfindet. Dieselbe wird vielmehr ebenso wie in der Apokalypse Baruchs an das Ende desselben verlegt: et erit post haec [d. h. nach der revelatio des Messias und seiner vierhundertjährigen Herrschaft, die mit seinem und aller Menschen Tod abschlieſst] cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, tunc omnes qui dormierunt in

spe eius resurgent, et erit illo tempore aperientur promptuaria, in quibus custoditus erat numerus animarum iustorum et exibunt, et apparebit multitudo animarum simul in uno coetu unius animi, et gaudebunt priores et ultimae non contristabuntur. scit enim venisse tempus, de quo dictum fuit esse finem temporum. animae autem impiorum cum videbunt omnia ista, tunc magis tabescent. sciunt enim venisse suppliciorum et advenisse perditionem eorum Apoc. Baruch. cp. XXX.

Die Apocalypsen des Baruch, Ezra, und Joh. 20 liegen schon jenseits der in diesem Buche zu behandelnden Zeit. Es müfste jedoch sehr merkwürdig zugehen, wenn den hier erörterten Gedanken mehr oder weniger ähnliche nicht auch in der Zeit zwischen der Abfassung dieser Schriften und Henoch vertreten gewesen wären.

§ 43.

Die Essener.

Eine besondere Eschatologie schreibt Josephus der Sekte der Essener zu. „Bei ihnen herrscht folgender Glaube, die Leiber seien vergänglich, und ihr Stoff habe keinen Bestand, die Seelen dagegen unsterblich, beständen ewig und würden, obwohl sie aus dem feinsten Aether stammten, in die Leiber, in die sie ein undefinirbarer natürlicher Reiz herabzöge, wie in Gefängnisse eingeschlossen. Wenn sie aber aus den sinnlichen Banden gelöst seien, dann freuten sie sich, als ob sie langer Knechtschaft ledig seien und schwängen sich in die Lüfte. Von den guten [Seelen] behaupten sie in Uebereinstimmung mit den Hellenen, dafs ihnen ein Leben jenseits des Okeanos beschieden sei und ein Ort, der weder von Regen noch Schnee noch Hitze belästigt würde, sondern den stets ein vom Okeanos her wehender sanfter Zephyr erfrische. Aber die schlechten Seelen versetzen sie in einen finstern und

winterlichen Winkel voll unaufhörlicher Qualen“ [1]) bell. jud. II, 8 § 11. Dindorf II 91.

Die hier den Essenern beigelegte Seelenlehre deckt sich durchweg mit derjenigen der Sapientia Salomonis. Beide kennen keine Auferstehung, sondern nur eine Unsterblichkeit der Seele (*τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους* Sap. Sal. 6, 19. 1, 15. 3, 4. 15, 3. 8, 13. 17); beide lehren die Präexistenz der Seele, die eine feine ätherische Substanz ist (*ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος* : Sap. Sal. 8, 19. 20); beiden ist der Leib ein Kerker, aus dem sich nach dem Tode die Seele wieder himmelwärts schwingt (*συμπλέκεσθαι . . . ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν* : Sap. Sal. 9, 15).

Die Lehre von der Präexistenz der Seele glaubt Lucius (Der Essenismus in seinem Verhältnifs zum Judentum, Strafsb. 1881, S. 73) für palästinisch halten zu dürfen. Aber schwerlich mit Recht. Denn dieselbe ist in keiner einzigen palästinensischen Schrift der vorchristlichen Zeit zu finden. Rabbinische Ideen ohne weiteres in die ältere Zeit zurückzutragen (Lucius a. a. O.) ist kaum statthaft.

Mit gröfserer Wahrscheinlichkeit behauptet Lucius a. O., das sich Emporschwingen der Seele erinnere an Qoh. 3, 21 : „wer weifs ob der Geist des Menschen aufsteigt nach oben, und der Geist der Thiere hinabfährt zur Erde“ und

---

[1]) *Καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους, ἀεὶ διαμένειν καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. Ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς, ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων· ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραΰς ἀεὶ ζέφυρος ἐπιπνέων ἀναψύχει· ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων.*

[2]) vgl. überhaupt § 38.

an Qoh. 12, 7: „der Staub muſs wieder zur Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat.“

Anfänglich hatte ich Lucius beigepflichtet, aber bei genauerem Zusehen ist mir auch diese Combination in Nichts zerstoben. *ruach* Qoh. 3, 21. 12, 7 bedeutet nämlich gar nicht Seele (*ψυχη*, נפש), sondern nichts als „Lebenshauch“ (נשמת חיים Gen. 3, 19). Dieser „Lebenshauch“ ist es, welcher nach Qohelet zurückkehrt. Die Seele wandert auch nach diesem Buche in die Scheol. § 25 ist dies Alles weitläufig auseinandergesetzt.

Es ist also unmöglich, die Seelenlehre der Essener aus innerjüdischer Entwickelung herzuleiten. Sie steht vielmehr unter dem Einfluſs der griechischen Philosophie, oder was wahrscheinlicher ist, des hellenistischen Judentums, z. B. der Weisheit Salomonis.

Ein durchaus anderes Gesicht haben die Vorstellungen der Essener von dem Aufenthalt der Abgeschiedenen. Denn dieselben sind von griechischen, überhaupt von fremden Einflüssen frei. Ebenso wie die Essener des Josephus verlegt noch das Buch Henoch die Gefilde der Seligen in den Westen (Hen. 22. 1. 17, 5 bāḥer ʿabîj zamangala ʿārab ein groſses Meer im Westen : Jos. *ὑπὲρ ὠκεανόν*). Sie werden zwar nicht als frei von Regen, Schnee und Hitze beschrieben (Jos.), aber als weit (רחיב), geglättet (lemuṣu Hen. 22, 2), schön (sanājāt), mit Wasserquellen (naqea maj) und Licht (berhân 22, 9). Genauer ist die Uebereinstimmung hinsichtlich des Strafortes. Er ist finster (*ζοφώδης* Jos. : ṣelmat lanaṣro 22, 2), frostig (*χειμέριος* Jos. : asḥatejâ vaḥamadâ vaquer Reif und Schnee und Kälte 100, 13[1]) vgl. oben), voll unaufhörlicher Strafen (*γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων* Jos. : ʿabâj ṣâʿer groſse Pein 22, 11.

---

[1]) Lucius a. a. O. 72 irrtümlich 113.

In dieser Beziehung sind also die essenischen Vorstellungen als rein jüdische in Anspruch zu nehmen. Dem widerspricht auch die westliche Lage des Paradieses nicht. Denn wenn auch diese Ortsbestimmung auf Einfluſs der griechischen Mythologie zurückzuführen ist, so liegt sie doch bereits im Buche Henoch vor. Sie kann demnach von den Essenern als jüdische Vorstellung vorgefunden sein.

Hingegen ist die Zweckbestimmung jener westlichen Oerter bei den Essenern des Josephus und in der Apocalypse Henoch grundverschieden. Diese sieht dieselben nur als vorläufigen Aufenthalt der Toten an und die daselbst stattfindende Vergeltung als eine provisorische, während endgültig über die Individuen erst bei der Auferstehung entschieden wird, in Jerusalem oder in der Gehenna. Aber für die Essener sind jene Oerter der definitive Aufenthalt der Seelen, da sie von einer Auferstehung nichts wissen.

Die bisherige Analyse des josephischen Berichtes hat ergeben, daſs die Seelenlehre der Essener hellenistisch ist, während ihre Vorstellungen vom Totenreich eine innerjüdische Entwickelung darstellen. Aus dieser lassen sich überhaupt alle charakteristischen Eigentümlichkeiten der Sekte erklären. Wenn deshalb auch nur an dem einzigen Punkte der Anthropologie fremde Einflüsse zu konstatiren wären, so könnten dieselben in Anbetracht der zeitgeschichtlichen Verhältnisse unbedenklich zugegeben werden. Aber so schlimm steht es gar nicht. Die Hauptauctorität auf diesem Gebiete, E. Schürer, hält auf Grund einer weitgehenden Uebereinstimmung einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Essenern und den Neupythagoräern mindestens für sehr wahrscheinlich [1]).

Nichts desto weniger glaube ich gute Gründe zu haben,

---

[1]) Geschichte d. jüd. Volkes II, 491.

die Glaubwürdigkeit des josephischen Berichtes über die Seelenlehre der Essener ernstlich in Zweifel zu ziehen.

Wenn die Seele aus dem reinsten Aether besteht (ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος) und durch einen undefinirbaren natürlichen Reiz (ἴυγγί τινι φυσικῇ) in den Kerker des Leibes herabgezogen (καταπωμένας) wird, so erwartet man, daſs sie nach der Befreiung von ihren sinnlichen Fesseln (τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν) auch wieder in ihren himmlischen Aufenthalt zurückkehre. Dies wird ja vielleicht durch μετεώρους φέρεσθαι angedeutet. Um so eclatanter ist aber alsdann der Widerspruch mit der Angabe, daſs den guten Seelen ein Leben jenseits des Okeanos beschieden sei, an einem Orte, den weder Platzregen, noch Schnee, noch brennende Hitze heimsuche, den schlechten Seelen ein dunkler Winkel voll unaufhörlicher Strafen.

Lucius a. O. S. 62 erkennt diesen Sachverhalt an, meint aber, damit sei noch nicht bewiesen, daſs diese Lehre nicht die der Essener gewesen sei. Ich behaupte dies geradezu. Freilich ist mir nicht unbekannt, daſs, und zwar nicht allein auf dem Gebiete des religiösen Glaubens, die widerspruchvollsten Meinungen neben einander bestehen können und je und je bestanden haben. Aber das Natürliche ist das nicht, und das Gegenteil ist viel häufiger. Es fragt sich aber doch, ob Josephus ein so zuverlässiger Historiker ist, daſs wir verpflichtet wären, ihm blindlings zu folgen. Ich glaube nicht.

Wir sind leider nicht in der Lage, ihn durch andere Quellen zu controlliren, da er unser einziger Gewährsmann ist. Trotzdem sind, wie mir scheint, für eine Kritik ziemlich sichere Maſsstäbe aufzufinden. Man wird annehmen dürfen, daſs er die Essener nicht minder richtig und nicht minder falsch gezeichnet hat als die Pharisäer und Saddukäer. Ein Vergleich seiner Schilderung dieser Parteien mit den authentischen Angaben des neuen Testaments und der jüdischen Quellen lehrt aber, daſs dieselben ten-

denziös gefärbt sind, und zwar durch Einschmuggeln griechisch-philosophischer Elemente. Wenn Josephus hier nachweisbar die Thatsachen mit Bewufstsein gefälscht hat, warum sollte er nur bei der Darstellung der dritten „Philosophenschule" des selben Zeitalters (*Ιουδαίοις δὲ φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν . . . . , ἥτε τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων, τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαίων λεγόμενοι*) mit der Wahrheit so säuberlich umgegangen sein? — Nun ist es aber gerade des Josephus Darstellung der essenischen Seelenlehre, welche rein philosophisch gehalten ist. Von ihr wird deshalb mit grofser Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, dafs sie verzeichnet ist, und dafs eben hierin der schreiende Widerspruch, der eben aufgewiesen worden ist, seine Erklärung findet.

Man kann höchstens zugeben, dafs die von Josephus vorgetragene Seelenlehre in gewissen Kreisen der Secte vertreten gewesen sei, diese müssen dann aber eine andere, mehr der Sapientia Salomonis verwandte, Vorstellung vom Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen gehabt haben. Wahrscheinlich ist das indessen nicht. Die Nachrichten über das Totenreich tragen die unverkennbaren Zeichen der historischen Treue an der Stirne. Denn in ihnen zeigt sich von hellenistischer Tendenz keine Spur. Sie dürfen deshalb an die Anthropologie als kritischer Kanon angelegt werden. Es ist von da aus zu vermuten, dafs die Seelenlehre der Essener keine andere als die gemeinjüdische gewesen ist.

Lucius a. a. O. 126 hat die Frage aufgeworfen, ob im Schofse des Essenismus messianische Ideen vorhanden waren, und er hat dieselbe bejaht. Von seinen sehr beachtenswerten Indizien ist wohl das wichtigste der Hinweis auf die durch die Religionsgeschichte an die Hand gegebene Thatsache, dafs eine religiöse Gemeinschaft das unmittelbare Eingreifen Gottes um so dringender herbeiwünscht, je gröfser die sittliche Energie ist, mit der sie

diese Ideale zu verwirklichen strebt. Gegen diesen an sich unanfechtbaren Schluſs spricht das Nichtvorhandensein des Auferstehungsglaubens, der im Judentum fast durchweg (doch siehe S. 165 Anm.) der unzertrennliche Begleiter der messianischen Hoffnung ist. Die Saddukäer leugnen bekanntlich das eine wie das andere. Indessen darf man auch hier Josephus nicht über den Weg hinüber trauen [1]). Wenn er, wie wir oben gesehen haben, bei der Charakteristik der Pharisäer die messianische Hoffnung völlig verschwiegen und den Auferstehungsglauben nur verkappt dargestellt hat, so konnte er sich bei einer viel weniger bekannten Richtung des Judentums noch weitere Fälschungen erlauben. So lange keine neuen Quellen entdeckt sind, wird man hinsichtlich dieser Fragen immer im Finstern tappen.

§ 44.

Das Buch der Jubiläen.

Immerhin ist es möglich, daſs die Essener, wie Lucius vermutet, messianische Erwartungen gehegt haben. Denn, abgesehen von dem oben Bemerkten, gibt es eine jüdische Schrift, wahrscheinlich aus dem Anfang des ersten christlichen Jahrhunderts, die recht lebhafte messianische Erwartungen hegt, obwohl sie den Glauben an die Auferstehung ignorirt, nämlich das Buch der Jubiläen [2]). Es heiſst daselbst im 23. Kapitel (äthiop. S. 86 f. u. Jahrb. III 24): „Und in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, die Gesetze zu suchen [3]) und die Gebote zu suchen, und sich auf den Pfad der Gerechtigkeit wenden. Und der Tage werden allgemach viel und die Kin-

[1]) Auf R. Ohle's verwegene Kritik, Zeitschr. f. prot. Theol. XIV (1888), S. 221 ff., 314 ff. kann ich hier unmöglich eingehen.

[2]) maṣḥafa kufālê aethiopice ed. Dillmann 1859; von demselben deutsche Uebersetzung in H. Ewald's Jahrbb. d. bibl. Wissensch. III. IV (1850. 51).

[3]) jeṭḥasasû Cod A > jetgaḥasû Cod T, hiernach ist Dillmann Jahrb. zu verbessern.

der[1]) der Menschen älter, von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis ihre Tage sich tausend Jahren nähern, und die Menge[2]) der Jahre mehr als die Menge der Tage wird. Keinen Greis und keinen Lebenssatten wird es geben, denn sie werden alle Knaben und Kinder sein und alle ihre Tage in Friede und Freude vollenden und leben, ohne daſs ein Satan (saiṭân), noch ein Böser (ʾekûj) da ist, der Verderben anrichtet. Denn alle ihre Tage werden Tage des Heiles, der Gesundheit und des Segens sein. Dann wird der HErr (der Erde egziabeḥêr) seine Diener heilen, und sie werden sich erheben und tiefen Frieden[3]) schauen und ihre Hasser vertreiben. Sehen werden die Gerechten[4]), danken und sich freuen über die Massen in alle Ewigkeit. Denn sie sehen an ihren Feinden alle ihren Feinden alle ihre Gerichte und ihren Fluch. Ihre Gebeine (עצם) werden in der Erde ruhen, aber ihr Geist (manfasômu נפש) wird viel Freude haben und sie werden erkennen, daſs der HErr (der Erde) es ist, der Gericht vollstreckt und Gnade übt an Hunderten und an Tausenden und an allen, die ihn lieb haben."

Die messianische Hoffnung in dieser Perikope ist nicht zu verkennen. Es wird eine Zeit erwartet, in der das Lebensalter der Menschen eine sich wieder den Tagen der der Voreltern (mawâʿela qadamt), die 19 Jubiläen betrugen (Jubil. cp. 23, äthiop. S. 84 oben) nähert. Da werden sie ihre Feinde vertreiben und ewigen Frieden genieſsen. Noch deutlicher wird die Weltherrschaft an einer anderen Stelle des Buches verheiſsen, wo der HErr zu Jaqob spricht: ich bin der Herr, dein Gott (amlâk), der Himmel und Erde

---

[1]) In vavelûda ist das erste va zu streichen.

[2]) lies vabezûḥ für valabezûḥ; lz ist verschriebener Ansatz zu bz.

[3]) çadeqân cod A. Danach ist Dillmanns Uebersetzung, der nur der Tübinger Codex zu Grunde liegt, zu ändern.

[4]) ʿâlam (cod T > cod A) ist zu streichen als aus salâm entstandenen Dittographie.

geschaffen hat. Ich will dich wachsen lassen und über alle Massen mehren und Könige (nagast) sollen von dir ausgehen und herrschen überall und da, wo nur ein Fuſs der Menschenkinder hintritt. Und ich will deinem Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben, und sie sollen nach Wunsch unter allen Völkern herrschen. Und alsdann sollen sie die ganze Erde und in Ewigkeit besitzen" cp. 32 äthiop. S. 117 unten.

Ebenso deutlich ist, daſs für Kufâlê keine Auferstehungshoffnung vorhanden ist. Es fragt sich nur, wie sich der Verfasser das Leben nach dem Tode denkt. „Ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, aber ihr Geist wird viel Freude haben." Man wird sich vor Augen halten müssen, daſs das Buch im Groſsen und Ganzen durchaus national jüdisches Gepräge zeigt, und im Wesentlichen den herrschenden pharisäischen Standpunkt vertritt[1]). Es spricht deshalb alles dagegen, daſs mit „manfasôma = נַפְשׁוֹתֵיהֶם ätherische Wesenheiten im Sinne der Sapientia Salomonis oder der josephischen Seelenlehre der Essener gemeint seien. Das palästinensische Judentum denkt Seele und Leib immer vereinigt. Die Gebeine ruhen in der Erde; aber die Seele fährt deshalb nicht körperlos, sondern mit dem Schattenleib begleitet in die Scheol (äth. sîôl). — Dort harren ihrer Strafen oder Belohnungen.

Hinsichtlich der Vergeltung nach dem Tode stellt Kufâlê die vierte Etappe der Entwickelung dar. Die alte Zeit kennt jene Vergeltung überhaupt nicht. Wo sie zum ersten Male auftritt, ist sie an die Auferstehung geknüpft. Von da drang sie als vorläufige Vergeltung in den Hades ein. Nachdem die Auferstehungshoffnung weggefallen war, wurde sie daselbst zur definitiven Vergeltung. Vgl. S. 132.

Isḥaq entschläft zum ewigen Schlafe (nôma nevâma zala ʿâlam cp. 36. äthiop. S. 131 u.), geht in die ewige

---

[1]) vgl. Schürer, a. a. O. II, 680.

Wohnung (bêta zala ʿâlam cp. 36 Anfang). Kein Mensch wird übrig bleiben, der Blut iſst und auf Erden Blut vergieſst, noch wird ihm unter dem Himmel Same und Nachkommenschaft bleiben. Denn sie werden in die Scheol wandern und zum Ort des Gerichts (makâna dain מקום דין) hinabsteigen. In die Finsternis der Tiefe werden sie alle durch einen grausamen Tod verschwinden" (cp. 7 äth. S. 32u.). Isḥâq hält seinen Söhnen vor : „Jeder, der etwas Böses gegen seinen Bruder unternimmt, ... wird untergehen und zur ewigen Verdammnis (margam zalaʿâlam) entweichen (חלף), damit jeder Tag sein Gericht habe und sich mit Haſs und Fluch und Zorn und Qual (ṣâʿer) und Plagen und Siechtum (davê = דַוֵי) in Ewigkeit erneue." cp. 36 äth. S. 130 u. vgl. cp. 22 äth. S. 81 u. Kein Mensch kann sich brüsten, dem Gerichte Gottes zu entschlüpfen. „Und wenn der Philister, flucht Isḥaq, in die Scheol hinabgefahren ist, so soll auch da seine Strafe groſs sein, und Friede ihm nicht zu Teil werden." cp. 24 gegen Ende äth. S. 91 oben.

§ 45.

Das neue Totenopfer.

Unter neuen Totenopfern verstehe ich nicht die alten, die sich in die neue Zeit hinein erhalten haben, sondern eine Species, die erst in der neuen Zeit erfunden worden ist, und die nicht wie jene als mehr oder weniger miſsverstandener und umgedeuteter Brauch gegenüber dem Widerspruch der Jahvereligion und der allgemeinen Aufklärung nur notdürftig vegetirte, sondern die, im Lichte des officiellen Kultes stehend, an der heiligen Centralstätte vollzogen wurde.

Wir lesen davon im 12. Kapitel des anderen Buches der Makkabäer. Als die gegen Gorgias gefallenen jüdischen Soldaten bestattet werden sollten, fanden sich bei jedem unter dem Leibrocke heidnische Amulette (*ἱερώματα*

τῶν ἀπὸ Ἰαμνείας εἰδώλων v. 40). Da ward es allen deutlich, daſs sie um dieser Ursache willen gefallen waren. Die abergläubischen Soldaten hatten also ihre Schuld, wenigstens zum Teil, mit dem eigenen Leben gebüſst. Die Ueberlebenden wandten sich nun an Jahve im Gebet, damit die geschehene Sünde völlig (τελείως ἐξαλειφθῆναι v. 42) vergeben sein möchte. Hiermit noch nicht zufrieden, brachte Juda Makkabäus durch eine Sammlung eine Summe von 2000 Drachmen Silbers zusammen und sandte sie nach Jerusalem, damit davon Sündopfer gebracht (προσαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν v. 43), und so jene Gefallenen ihrer Sünde los und ledig würden (περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι. 45).

Das neue Totenopfer wird demnach nicht den Toten, sondern dem Gotte Israels zu Gunsten der Toten (ὑπὲρ νεκρῶν v. 44) dargebracht. Es herrscht dabei die Vorstellung, daſs Gott dadurch bestimmt werden kann, die jenseitigen Strafen ganz nachzulassen oder zu ermäſsigen.

Es darf übrigens die Frage aufgeworfen werden, ob die Beziehung des Opfers auf den Zustand der Gefallenen nach dem Tode, welche der Verfasser des anderen Makkabäerbuches annimmt, wirklich dem Sachverhalt entspricht. Die allgemeinen Worte προσαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν v. 43 lassen in der That noch einen anderen Sinn zu. Nach alter Anschauung trifft Gottes Zorn nicht nur die eigentlichen Missethäter, sondern auch die gröſseren Gemeinschaften, zu denen diese gehören (vgl. Stade, Geschichte I, 513). In Nachwirkung dieses Glaubens konnten Judas und seine Leute fürchten, daſs Jahves Rache, durch den Tod der götzendienerischen Soldaten nicht gestillt, sich auch noch über ihn selbst und sein Heer entlade. Deshalb konnten die Sündopfer den Zweck haben, Gott, falls er noch immer zürne, ganz (τελείως v. 42) zu versöhnen, damit er nicht auch die Unschuldigen vernichte.

Wie mit allen Opfern, so werden auch mit diesem entsprechende Gebete verbunden gewesen sein. In unserer Perikope hören wir nur von einem unabhängig vom Opfer verrichteten Gebet. Auch dieses Gebet richtet sich begreiflicherweise nicht mehr an die Toten — die können ja nicht mehr nützen noch schaden —, sondern an Gott, daſs er nicht zu hart mit ihnen ins Gericht gehe.

Das moderne jüdische Totengebet (Qaddish) ist weiter degenerirt. Die Toten werden in demselben mit keiner Silbe erwähnt. Das Ganze ist ein Lobpreis Gottes mit einer Fürbitte für das in der Zerstreuung lebende Israel. Daſs es aber keine allgemeine Berakha, sondern ein Totensühnegebet ist, lehrt die Ueberlieferung ausdrücklich. Der Umstand, daſs Qaddish nur für die verstorbenen Eltern und allein von den männlichen Nachkommen gebetet werden kann, deutet darauf hin, daſs es nicht lediglich eine Fortbildung des Sühnegebetes, sondern aus diesem und dem altisraelitischen Totengebete zusammengeflossen ist[1]).

---

[1]) Ich übersetze das Qaddish nach der Tephilla von Heidenheim: Groſs und heilig sei sein groſser Name in der Welt, die er nach seinem Willen gemacht hat, er lasse sein Reich herrschen in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, und sprecht: Amen, sein groſser Name sei gelobt in alle Ewigkeiten.

Gelobt und gepriesen und verherrlicht und erhöht und erhoben und geehrt und hoch und gerühmt sei sein heiliger Name, er sei hochgelobt über alle Segnungen und Lieder und Lobgesänge und Tröstungen, die in der Welt laut werden und sprecht: Amen.

Angenommen werde das Gebet und das Flehen ganz Israels bei seinen Vätern im Himmel, und sprecht: Amen, groſses Heil vom Himmel und Leben sei über uns und ganz Israel, Amen.

Ueber Israel und über unsere Rabbanen und über ihre Schüler und über die Schüler ihrer Schüler und über alle, die sich mit der Tora beschäftigen in diesem Lande und von Land zu Land, Ihnen sei groſses Heil und Huld und Barmherzigkeit und langes Leben und reichlicher Unterhalt und Erlösung von ihrem Vater im Himmel, und sprechet Amen. — G. Dalman, Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung in der Ztschr. Saat auf Hoffnung, Jahrg. 27 (1890), Heft 3 S. 175 ff. gibt

§ 46.

Die Totengeister als Dämonen.

In der alten Zeit erschienen die Totengeister, wenn sie von dem Beschwörer citirt wurden. Die Totenbeschwörung kann aber in unserer Zeit nur noch hier und da in einem Winkel des Landes vorgekommen sein. Die Totengeister stellten sich indessen auch ungerufen, ganz von selbst, unter den Lebenden ein. Und zwar erscheinen sie in der Litteratur nur im Traume, so Onias und Jeremia dem Judas Makkabäus, Alexander Herodis seiner hinterlassenen und in dritter Ehe lebenden Gemahlin Glaphyra, vgl. oben S. 173.

Unsere Quellen setzen uns aber in den Stand, noch eine andere Kategorie von Totenerscheinungen wenigstens zu erschliefsen. Wir hatten oben gesehen, dafs die ängstliche Sorge um die Bestattung der Leiche bezw. um das Bedecken des Blutes seinen letzten Grund nur in der Vorstellung haben könne, dafs die Seelen der nicht ordnungsmäfsig Bestatteten ruhelos auf der Erde umher fahren und die Lebenden beunruhigen und belästigen, vgl. § 17 S. 53.

Ausdrückliche Nachrichten über solche Totengespenster finden sich nirgends in älterer Zeit, sondern erstmals im Neuen Testamente. „Und als er [Jesus] in das Land der Gadarener hinüber kam, traten ihm aus den Grabstätten heraus zwei Dämonische (*δαιμονιζόμενοι*) entgegen, die so bösartig waren, dafs niemand jene Strafse passiren konnte“ Mtth. 8, 28. Man ist schon lange darauf verfallen, dafs die Dämonen, welche in diesen Menschen ihr Wesen trieben, Totengeister seien. Man beruft sich dafür mit Recht auf ihren Aufenthalt in den Gräbern (*μνημεῖα*) und auf

---

die älteste bekannte Form des Gebets. In diesem fehlt der letzte Absatz und sonst noch einiges.

Josephus, bell. jud. VII 6 § 3, wo von den Dämonen gesagt wird, daſs sie *πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα* seien. „Sie schlüpfen in die Lebenden und töten die, welchen kein Mittel (*βοήθεια*)[1]) zur Hand ist, während dasselbe sie austreibt, sobald es nur an die Kranken (*νοσοῦσι*) herangebracht wird.“ In Uebereinstimmung hiermit wird in einem Fragment der erythräischen Sibylle (Fragm. I 22, Friedlieb S. 2) die Wohnung der Dämonen in den Hades versetzt. *δαίμοσι τὰς θυσιὰς ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν ᾅδῃ.*

Es ist schwer zu sagen, um wie viel der Glaube an diese Wirkungen der Totengeister älter sei als die Quellen, welche zuerst von ihnen erzählen. Auf alle Fälle ist es verkehrt, zu seiner Erklärung auf fremde Einflüsse zu recurriren. Der Glaube an das Einwohnen von Geistwesen in leblosen wie lebendigen Gegenständen gehört ja zu den hervorragendsten Eigentümlichkeiten der animistischen Religionen überhaupt.

---

[1]) Dieses Mittel ist die feuerfarbige, abends lichtstrahlende Wurzel Baaras. *Βααρας ὀνομάζεταί τις τόπος, φύει τε ῥίζαν ὁμωνύμως λεγομένην αὐτῷ. αὕτη φλογὶ μὲν τὴν χροιὰν ἔοικε, περὶ δὲ τὰς ἑσπέρας σέλας ἀναστράπτουσα . . .* l. c.

Nachträge.

S. 6 unten. Im Arabischen kommt نسمة, نسمر, نسمات in dieser Bedeutung von נפש vor.

S. 8, § 2, zweiter Absatz. Wenn irgend ein Brauch natürlich erklärt werden darf, so ist es der über die ganze Welt verbreitete Kufs. Indessen ist doch auch das kultische Moment nicht zu übersehen. Es hat mich gefreut, in dem bewundernswerten Buche Erwin Rohde's, Psyche, Ahnenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, ähnliche Gedanken ausgesprochen zu finden. Es heifst dort S. 22 Anm. 1: „das Bedürfnifs, das blicklose Auge, den stummen Mund des Gestorbenen zu schliefsen, versteht man auch ohne jeden superstitiösen Nebengedanken leicht genug. Aber dennoch schimmert ein solcher Nebengedanke durch in einer Redewendung wie *ἄχρις ὅτου ψυχήν μου μητρὸς χέρες εἵλαν ἀπ' ὀσσων* epigr. Kaib. 314, 24.

Ward ursprünglich an eine Freimachung der Seele durch diese Vornahme gedacht? (Sitz der Seele in der *κόρη* des Auges kommt als griechischer Glaube sonst nicht vor, bei anderen Völkern weist manches auf solche Annahmen hin. Grimm, deutsche Mythologie[4] 898. 903—988). Sicher eine solche Bedeutung hatte das Auffangen des letzten Hauches aus dem Munde des Sterbenden Cic. Verr. 5 § 118. Virgil. Aen. 4, 684.... Die *ψυχή* entweicht ja durch den Mund." Tylor I 391. — Da ich von Rohde's Buch nur den ersten Theil des Titels kannte und deshalb etwas Aesthetisch-Philosophisches anstatt Religionsgeschichte dahinter vermutete, so habe ich es zu meinem jetzigen grofsen Bedauern erst kurz vor Beendigung des Druckes eingesehen.

S. 15 oben. Nach I Sam. 2, 8 (= *ψ* 113, 7), Thren. 4, 5 sitzt oder liegt der Arme auf dem Aschen- oder Düngerhaufen. Zur Bedeutung von אשפת vgl. S. 143 Anm.

S. 27. Meine Uebersetzung von Zach. 7, 2 ist nicht ohne Bedenken. Aber es hat wenig Wert, an dieser Stelle die verschiedenen Möglichkeiten zu erörtern.

S. 34 Zeile 16. Als Beispiel für die rituelle Trauer um ein schon mehr erwachsenes Kind ist I Kön. 14, 12 zu erwähnen.

S. 39, zweiter Absatz. Für den sacralen Charakter der Ehe sind noch einige Redewendungen ins Feld zu führen, die zwar erst im späten Judentum der Mischna zu belegen, die aber höchst wahrscheinlich uralt sind. Es wird nur an der Einseitigkeit der alttestamentlichen Literatur liegen, dafs sie nicht in denselben vorkommen. Ich meine folgende : קדש אשה sich eine Frau antrauen, verloben (= ארס), oder auch sie mittelst anderen sich antrauen lassen; causativ verheiraten. Das Traungsgeld für sie empfangen, angetraut, verlobt werden. אתקדש sich antrauen lassen, vom Weibe. קדוש das Antrauen. Die Belege siehe bei Jakob Levy : Neuhebr. u. chald. Wörterbuch über d. Talmud. u. Midrasch. IV 250 ff. קדש ist in dieser Bedeutung auch ins Syrische übergegangen, s. Ephraem's Carmina Nisibena ed. Bickell I 49. 52. 117.

S. 40 Zeile 17 ist an zweiter Stelle I Kön. 15, 4 nachzutragen.

S. 46 Anm. war zu verweisen auf Nöldeke, über den Gottesnamen El, Monatsbericht der Königl. Akadem. d. Wissensch. zu Berlin vom 14. Oct. 1880.

S. 48, Z. 13. Die Sitte, immergrüne Bäume auf die Gräber zu pflanzen, hat sich nachmals aus dem Orient in das Abendland verpflanzt. Noch heutigen Tags wird die Cypresse häufig auf Friedhöfen angetroffen.

S. 50, Z. 6 v. u. Mitte schiebe ein : Die Bestattung der Gefallenen war eine der vornehmsten Pflichten des Feldherrn. I Kö. 11, 15. vgl. 2, 31. 29 LXX.

S. 58, Z. 13. Ein anderer Name für die Grabmassebe ist ציון II Kön. 23, 17.

S. 59 Anm. Zu Scheol teilt mir Herr Peter Jensen in Strafsburg i. E. Folgendes mit : „V R. 47, 46 (in einem Schriftstück mit hinzugefügter Erklärung seltener und schwerer Wörter) : šūlum limmu itta . . . . šu (mit der Glosse :) šūlum ikimmu = ein böser šūlu hat ihn . . . . (mit der Glosse:) šūlum (ist ein) ikimmu, d. i. Dämon, Geist, speciell Totengeist."

S. 60 im Text unten. Die neuerdings beliebt gewordene Vocalisation צַלְמוּת, der auch ich gefolgt bin, ist jedenfalls verkehrt. Denn die Wurzel צלם heifst nun einmal in den nordsemitischen Sprachen nicht finster sein. צל מות heifst Schatten des Todes, ist aber bei Leibe kein Compositum. In der That zeigt es sich, dafs fast in allen Stellen des A. T.'s, in denen die Redewendung vorkommt, an die Totenwelt gedacht ist. — Diese Bedeutung ist z. B. Jer. 2, 6 entschieden vorzuziehen. Dort wird die Wüste ארץ ציה צלמות genannt. Aber ich wüfste nicht, dafs die Finsternifs für die Wüste besonders charakteristisch sei. Dadurch, dafs im Assyrischen ṣalmu ein ganz gewöhnliches Wort für finster ist, darf man sich nicht imponiren lassen. Indessen verkenne ich die Schwierigkeiten, die auch bei der von mir vertretenen älteren Auffassung noch bleiben, keineswegs.

S. 68. Meine Auffassung von ידעונים ist nicht über allen Zweifel erhaben. Es könnte auch irgendwie an andere Geistwesen gedacht sein. Der alte Israel stack ja voller Zauberei aller Art.

S. 72. Wie ich nachträglich sehe, ist schon A. Dillmann in Schenkel's Bibellexicon I 299 die Verwandtschaft der Auferstehung mit den Erscheinungen der Totengeister aufgefallen.

S. 81, Z. 6 v. u. im Text. Sehr lehrreich für die gänzlich verschiedene Stellung, welche die Frau und die Mutter im altisraelitischen Hause einnahm, ist I Kö. 1. 2. Batseba wird von dem königlichen Gemahl wie die sonstigen Hofleute behandelt. Wenn sie zur Audienz kommt, so wirft sie sich zur Erde, während der König sich nicht von seinem Thronsessel rührt. Ganz anders wird Batseba von Salomo empfangen. Der König geht der Mutter entgegen, bückt sich selbst vor ihr und läfst sie dann zu seiner Rechten Platz nehmen. Ueberhaupt führt keine der Frauen des Königs den Titel gebīrā (גבירה), sondern nur die Mutter des Regierenden.

§ 121 ff. In der Exegese der einschlägigen Psalmstellen stimme ich bis zu einem erfreulichen Grade mit W. Nowacks Bearbeitung von Hupfelds Psalmencommentar (2 Bde., Gotha 1887. 1888) überein.

S. 151 Anm. An Stelle der etwas veralteten Spiegel'schen Uebersetzung von yašt 19, 89, hat mir Herr Paul Horn in Strafsburg i. E. eine andere zur Verfügung gestellt: „. . . . . welche folgen wird dem siegreichen der Heilande und seinen übrigen Anhängern, wenn er die Menschheit vollkommen machen wird, fortan nicht länger sterblich, noch alternd, nicht mehr verweslich, noch faulend, sondern ewig lebend und ewig gedeihend [und ungeknechtet]; wenn die Toten auferstehen, und die überlebende Menschheit zur Unsterblichkeit eingehen und vollkommen nach seinem Willen handeln wird.“ vgl. Geldner, drei Yasht aus dem Zendavesta S. 57.

Indices.

I. Stellen [1]).

Genesis	Seite
c. 1	90
1, 20	5
1, 24	5
2	14
2, 7	5. 86. 88
2, 17	82. 118
3, 7	12
3, 19	82. 83
3, 22	118
4, 10	7. 53
5, 24	118. 127
6, 3	83
6, 4	65
6, 17	5
7, 15	5
7, 22	5
11, 28	10
14, 5	65
15, 2	30. 38 100
15, 15	54. 120
16, 13	15
19, 17	15
19, 30—38	29
23, 3	10. 58
23, 4	10
24, 60	29
25, 8	54. 120
25, 9	58
25, 17	54
30, 23	30
31	35
35, 5	35
35, 8	58
35, 18	7
35, 20	58
35, 29	54. 120
37, 26	52
37, 33	62
37, 34	11. 12
37, 35	61. 62
38	28
42, 38	62
44, 29	62
44, 31	62
47, 30	62
47, 30äth.	94
47, 31	54
49, 29	54
49, 33	54
50, 1	8
50, 10	41
50, 13	54
50, 24	54

Exodus	Seite
c. 3, 5	14
3, 6	15
19, 21	15
20, 5. 6	30
20, 12. 13	29. 119
21, 2—6	37 f.
21, 15. 17	29
23, 17	28
33, 20	15
34, 7	30
34, 14. 18	46
34, 23	28

Leviticus	Seite
c. 7, 13	83
13, 56	13
16, 17	23
16, 29	26
17, 11	7. 23
17, 13	52
19, 27	17
19, 28	7. 17
19, 31	69. 70
20, 6	69. 70. 73
20, 7	73
20, 9	29
20, 14	48
20, 27	69. 73
21, 1. 2	7. 78. 79
21, 5	17
21, 9	48
21, 10 ff.	79. 81
22, 4	7

Numeri	Seite
c. 5, 2	7
6, 6	7. 79
9, 6. 10	7
14, 18	30
16	24
16, 30 ff.	62
19, 16	51. 78
20, 1	58
20, 22 ff.	58
20, 24	54
20, 26	54
20, 29	41
23, 10	7

[1]) Angeführt sind im Allgemeinen nur diejenigen Stellen, die nach den Paragraphen nicht ohne Weiteres zu finden sind, und nur diejenigen, die sich unmittelbar auf unseren Stoff beziehen.

	Seite
27, 13	54
31, 2	54
Deuteronomium	
c. 2, 10. 11. 20. 22. 23	65
4, 14	119
5, 9	30
5, 16. 30	119
6, 2 f.	119
7, 9	30
11, 9	119
12, 16	52
12, 23	7
12, 24	52
14, 1	17. 76. 78
15, 23	52
16, 16	28
18, 11	69. 78
21, 10	22
21, 18 ff.	29
21, 22	50
22, 27	119
23, 9—11	85
24, 16	102
25, 5—10	28
26, 14	25. 76
28, 48	22
30, 15 ff.	119
31, 16 äth.	94
32, 22	60
32, 39	92
32, 47	119
32, 50	54
33, 6	120
34, 1	58
34, 8	41
Josua	
c. 5, 15	14
7, 6	14
7, 24—26	50
7, 25. 26	24
10, 26	50
24, 32	54. 58
Richter	
c. 8, 32	120
9, 54	64
11, 40	41
12, 13—15	49
15, 19	8
16, 30	7
17, 5	35
17, 18	35. 36
18, 14. 18	35
Rut	
c. 4	28
I Samuelis	
c. 1, 6	30
2, 6	92. 155
2, 8	193
3, 3	41
10, 24	120
15, 23	36
15, 28	13
19, 13	35. 36
19, 14	14
20, 29	21
21, 5—7	85
25, 1	55
28	9. 32. 45 f. 69. 70. 71. 74
28, 3	55
28, 17	13
28, 19	62
30, 12	8
31, 11—13	41. 46
II Samuelis	
c. 1, 9	7
1, 2. 11. 12	9
3, 31—34	9—12
6, 14. 20 ff.	35
10, 2	23
12, 15 ff.	26. 33
13, 14	9
13, 18	10
13, 19	14
15, 30	14. 15
18, 18	5. 28. 58. 100
24	48
I Könige	
c. 1, 25. 31. 34. 39	120
2, 6	62
2, 31. 29 LXX	194
2, 34	55. 62
3, 6 ff. 19	119
10, 5	8
11, 11	13
11, 15	194
11, 36	40
12, 31	63
13, 21	57. 67
13, 22	54. 57
14, 12	193
15, 4	194
17, 21	7. 67
18, 28	18
19, 18	8
20, 31. 32	11
21, 27	11
II Könige	
c. 2, 11	118
4, 20 ff.	67
4, 39	115
5, 7	92
6, 30	12
9, 10. 34	50
14, 6	102
18, 19	40
19, 1	12
20, 21	54
21, 6	69. 70. 73
22, 30	54
23, 16	58
23, 17	194
23, 24	37. 69. 70
I Chronik	
c. 10, 2	48
10, 12	41
10, 13	69
11, 3	70
23, 1	120
29, 28	120
II Chronik	
c. 16, 14	15. 24. 48. 55
21, 19	15. 24. 48
23, 11	120
24, 15	120
33, 6	69
34, 28	54
35, 25	20. 32
Esra	
c. 9, 3	10
9, 5	26
Esther	
c. 6, 12	15

Jesaia	Seite
c. 3, 24	11
4, 1	29
7, 11	60. 73
8, 19	46. 65. 69. 70. 73. 77
14, 9. 11	9. 61. 63. 64. 65
14, 15	59. 62
14, 16	64
14, 19	34. 51. 55. 59. 60. 62
15, 2 3	10. 11. 16
19, 3	23. 46. 79. 70
20, 2	11. 13
22, 12	11. 16
22, 16	55
26, 14	65. 66. 116
26, 19	65. 115. 116. 134
26, 21	53
27, 13	118
28, 39 äth.	94
29, 4	69. 70. 71
32, 11	13
38, 10	60
38, 18	60. 93
38, 19	93
40, 26. 28	91
42, 5	87
44, 23	60
47, 1	14
47, 9	30
57, 8	38
57, 9	60
57, 18	23
58, 3. 5. 10	26
58, 7	22
58, 9	64
59, 10	64
61, 10	63
63, 16	46
65, 4	68. 71
65, 20. 22. 23	121. 122
66, 24	134 f.

Jeremia	Seite
c. 2, 6	194
2, 16	17
4, 8	11
6, 26	11. 14. 81
7, 29	10. 16. 58
8, 1 ff.	51
9, 16	20. 32
9, 21	50
10, 3 ff.	96
14, 3	15
16, 3 ff.	10. 21 f. 25. 50. 72. 77
22, 18	51
25, 10	40
25, 33	50
26, 23	56
31, 15	68
34, 5	24. 38
36, 9	26
41, 5	10. 16
48, 27	10
48, 36	20
48, 37	11. 16
49, 3	11
51, 39. 57	94

Threni	
c. 2, 10	11. 14
3, 25	60
3, 53. 55	59
4, 5	193

Ezechiel	
c. 7, 18	11. 16
18, 20 ff.	101
21, 26	35. 36
24, 17	62
24, 17	14. 15. 22
24, 22	22
26, 20	59. 60. 64
27, 30	14
27, 31	11. 16
28, 10	62
29, 5	50
31, 14. 16	59. 60
32	63
32, 17	9
32, 18	59. 60
32, 21	64
32, 23	59. 60. 61. 62
37	113 f.
39, 12. 15	50
43, 7—9	55. 78
44, 25	79. 80

Daniel	
c. 2, 3. 4. 9	120
12, 2	124. 133 ff.

Hosea	
c. 3, 4	35. 36
4, 2	36
4, 13	90
5, 8 f.	90
6, 1. 2	113
9, 4	22
9, 5 f.	90
13, 2	8
13, 14	113

Joel	
c. 1, 8	11
1, 14	26
2, 15	26
4, 2. 15	143

Amos	
c. 2, 1	48. 49
5, 16	20
6, 10	21. 22. 48
8, 10	11. 16. 81
9, 2	60

Jona	
c. 3, 6	14
4, 13	7

Micha	
c. 1, 8. 11	13
1, 10	14
1, 16	16

Zephanja	
c. 2, 15	64

Haggai	
c. 2, 13	7. 78

Zacharia	
c. 7, 2—6	26. 27. 193
8, 4	121
10, 1. 2	35 f. 39
12, 10—15	20 f. 81

Maleachi	
c. 3, 23. 24	116. 117. 169

Psalmen	
6, 6	93
7, 37. 38	170
9, 14	60
28, 1	60
30, 4	60
30, 10	93
35, 13	26
37, 37	30. 31

	Seite
39, 6. 7	93
40, 3	60
49, 8. 11	84
49, 20	62
55, 16	62
55, 23	120
62, 10	93
63, 10	60. 62
78, 39	93
79, 2. 3	51
86, 13	60
87, 6	94
88, 5. 7	60
88, 11	65
88, 12. 13	95
89, 48	93
89, 49	84
90, 3	83
90, 5. 6	92
90, 10	93. 120
102, 26	91
103, 14—16	92
104, 29 f.	87
107, 18	60
107, 23	60
109, 13 f.	31. 103
109, 23	92
113, 7	193
113, 9	30
115, 17	93
118, 17	93
118, 84	93
124, 3	62
127, 3	30
128, 3	30
139, 5	60
139, 18	60. 91
143, 7	60
144, 4	92
146, 4	17
Hiob	
c. 1, 20	10
2, 8. 12	14
5, 26	59. 120
7, 1	92
7, 7	93
7, 9. 10	67
7, 16	93
7, 17	99
10, 21. 22	61
11, 8	60
12, 10	87
13, 24	109
14, 1. 2	92
14, 7—12	67. 92. 95
14, 13—15	111
14, 18 f.	109
14, 22	94
16, 8	53
16, 9—11	122. 123. 124. 177
17, 13	63
17, 15	124.125.126
17, 16	50
18, 8	40
18, 19	30
19, 25—27	109
21, 7. 13	107
21, 17	40
21, 23. 26 äth.	94
21, 24	107
21, 32	53
26, 5	60
26, 6	91. 95. 112
27, 3	87
28, 22	95
30, 23	63
31, 27	8
32, 8	87
33, 4	87
34, 11	87
38, 17	60. 96
42, 6	15
42, 17	120
49, 15—16	126.127.128
Sprüche	
c. 1, 12	59. 62
2, 18	65
3, 2. 16	120
4, 10	120
7, 2	120
9, 18	60. 65
10, 27	120
13, 9	40
15, 11	91. 95
17, 9	30
20, 7	30
20, 20	40
21, 16	65
24, 20	40
27, 20	95
28, 17	59
30, 17	29
Qohelet	
c. 3, 11	91
3, 19	84
3, 21	87. 161. 180
5, 16	93
6, 3	30. 51
6, 12	92
7, 20	99
9, 4	51. 105
9, 5	94
9, 10	88. 94
10, 17	35
12, 5	66. 88. 162
12, 7	7. 87. 88. 89. 161. 181
Judith	
c. 7, 28	31
16, 17	135
16, 23	55
16, 24	41
Sap. Salom.	
c. 2, 23 ff.	84
3, 4	180
3, 17	120
4, 1 ff.	30. 100
4, 8. 9	99
4, 13. 14	99
4, 19	51
6, 19	180
7, 1 ff.	84
8, 13. 17. 19. 20	180
9, 15	5
10, 10	173
13—15	96
14, 15	23. 96
15, 3	180
19, 3	23
Sirach	
c. 1, 12	120
4, 16	30
7, 33	23
9, 12	89
11, 28	30
14, 12	89
14, 17	84
16, 11	99
16, 17	92
17, 1. 2	84. 87
17, 27. 28	99. 94
18, 10	94
21, 10	89

	Seite
22, 12	41
23, 24 ff.	30
24, 25	84
28, 21	89
30, 18 ff.	23. 97
31, 30	78
37, 25	124
38, 16	97
38, 18	41
38, 21	67. 97
38, 23	89
40, 11	84. 87
40, 15	30. 103
41, 5—7	30. 89. 103
44, 1—15	30. 103
46, 19. 20	70. 94
51, 5	60
51, 6	89
Tobit	
c. 1, 17. 18	51
2, 1 ff.	51
2, 9	78
3, 3	31
4, 3. 4	55
4, 17	23. 97. 100
14, 10. 12	55
Baruch	
c. 1, 18—21	31
2, 17	89
3, 8	31
3, 11	78. 89
I Makkab.	
c. 3, 47	26
7, 13	163
7, 17	52
13, 25	55
II Makkab.	
c. 5, 10	51
6, 26	170
7	169 f. 172
9, 15	51
12	188 f.
12, 43	171
13, 7	51
15, 11—16	68
Ep. Jerem.	
v. 26. 31. 32	23
III Esdr.	
c. 8, 78	31

Henoch	Seite
c. 5, 8. 9	120. 121
9, 10	7
10, 10. 17	121
17, 5	181
22, 10 ff.	51. 168. 171. 175
22, 1. 2. 9. 11	181
25, 5. 6	121
27, 1	174
39, 1	174
40, 9	121
41, 4	174
41, 8	176
46, 6	176
47, 1. 2. 4	53
50, 1. 2	177
56, 8	175
58, 3. 6	121
63, 6	176
71, 17	121
91, 10	94
92, 3	94
92, 5	176
94, 1. 6. 7	107
94, 9	176
95, 6	107
96, 1. 6	107
96, 8	121
98, 3	176
98, 5	30
98, 13	51
98, 15	107
99, 9	107
99, 11	175
100, 5	94
100, 9	176
100, 13	181
102, 1	176
103, 8	176
104, 6	174
Ps. Salom.	
c. 3, 13—16	170. 172
13, 9. 10	170. 172
14, 6. 7	170. 172
Matth.	
c. 5, 22. 29. 30	174. 176
7, 13	177
7, 14	172
8, 11	174

	Seite
8, 12	177
8, 28	177
9, 2	104
9, 23	20
10, 15	175
10, 28	89. 174. 176
11, 21	14
11, 22—24	175
11, 27	166
13, 42. 50	176. 177
14, 2	168
16, 14	168
16, 18	60
16, 23	166
17, 10	168
18, 8	64. 172. 174 176
18, 9	64. 176.
19, 17	172
22, 13	176. 177
22, 23	176 f.
22, 30	174
23, 15. 23	174
23, 27	51
23, 31	171
24, 41	40
24, 51	177
25, 30. 41. 46	177
26, 12	9
27, 25	31. 109
27, 59	9
27, 60	55
28, 30	171
Marc.	
c. 2, 5	104
6, 14—16	168
8, 28	168
9, 43. 45	64. 174. 172 176
9, 47	64
9, 46. 48	176. 177
10, 17	173. 176
12, 18	162. 171
12, 23	171
15, 46	9
16, 1	9
Luc.	
c. 1, 29. 30	163
5, 20	104
9, 7—9	168

	Seite
10, 12. 14	175
10, 13	14
10, 15	66
10, 25	172
11, 44	55
12, 5	174
13, 1. 2	104
13, 28	174. 177
14, 14	168. 171
16, 22—26	166
18, 18	172
20, 27	162. 171
20, 35. 33. 36	171
23, 43	166
23, 53	9. 55
Johann.	
c. 5, 28. 29	171
9, 2	31. 103. 104
11, 38	55
11, 44	9
12, 7	9
19, 39	9
20, 7	9
Ap.gesch.	
c. 2, 27. 31	166
9, 39	72
23, 8	162
24, 15	172

I. Kor.	Seite
c. 11, 14	16
Galat.	
c. 4, 9	85
I Thessal.	
c. 5, 23	6
Hebr.	
c. 4, 12	6
Apoc. Joh.	
c. 6, 9	7
9, 3	143. 145
9, 12	176
19, 20	176
20	176. 178
21	173
Jubil.	
10	94
21	23
23	50. 94. 120. 121
26	94
Sibyll.	
VIII 384	23
Fragm. I 22	23. 192

Ascens. Is.	Seite
2, 10	13
Assumpt. Mos.	
1, 16	94
10, 11	94
Apoc. Ezra	178 f.
Josephus	
Bell. Jud.	
1. 33. 9	24
2. 7. 4	68. 173
2. 8. 11	179 ff.
2. 8. 14	163
3. 8. 5	50. 167
3. 9. 5	20. 41
7. 6. 3	192
Antiq. Jud.	
13. 8. 4	24
16. 7. 1	24
17. 8. 4	41
17. 13. 14	68. 173
18. 1. 3	165
18. 1. 4	163

II. Namen und Sachen.

Aaron 41.
Achan 24.
Adar 43. 44.
Adoption 37. 81.
Agnaten 38.
אדנים 36.
Almosen 23.
Animismus 46 f. 76 f. 114 f.
Apotheose 65.
Ascendenten 47.
Atzberger, Leonh. 1. 156.

Baalspriester 18.
Baaras 192.
Babylonien 136. 137. 141.
Bacher, Wilh. 53.
Bauchredner 70.
Baudissin, W. 69. 82.

Baum, heiliger 48.
Beschneidung 85.
Blut 7. 52.
Blutschande 28.
Bodenschatz, J. C. G. 23. 24.
Böttcher, Fr. 1.
Bretschneider, K. G. 157.
Budde, K. 84.
Buxtorf 40.

Ceremonialgebote 85.
Cheyne, T. K. 61. 67. 90. 106. 110. 118. 119. 122. 129.
Cölln, Dan. v. 156.
Coulanges, Fustel de 47.
Cypresse 194.

Dalman, G. 9. 27. 30. 190.
Delitzsch, Franz 69.
Derenbourg, J. 71.
Descendenten 47.
Dichotomie 5 ff.
Dillmann, A. 13. 17. 24. 31. 37. 46. 50. 52. 59. 69. 76. 81. 94. 109. 110. 116. 195.
Duhm, B. 90.

Ehe 39.
אלהים 36. 37. 45. 46.
אמים 65.
Eliamythus 118. 119.
Eltern 32.
Engel 174.
ענקים 65.
Enthusiasmus für Jahve 97.
Erbrecht 38.
Erstgeborener 39.
Euting, Jul. 53. 56.
Ewald, H. 122. 124. 127. 128. 157 f.

Farwardigân 42.
Fehlgeburt 34. 51.
Feuer bei Theophanieen 137.
Frau 16. 20. 27 ff. 31. 32. 40. 80 f. 100. 101. 190.
Fritzsche, O. F. 23. 160.

גבירה 195.
Geiger, Abr. 163.
Gens 21.
Gesäuertes 83.
Geschenke 23. 44.
גורל 43.
Goldziher, Ign. 2.
Graf, K. H. 21.
Grimm, W. 6. 154. 155. 156.
Grundt, F. J. 11.

Hadramaut 60.
Halévy, Jos. 71.
Haoma 115.
Haupt, Paul 106.
heilig 12. 14. 15. 57.
Heirat 39. 81.
Henochmythus 118. 119.
Hitzig, Ferd. 69.
Hoffmann, J. G. E. 111.
Hohepriester 79.
Holtzmann, H. J. 174.
ḥōrīm 65.
Horn, Paul 195.
Hübschmann, H. 115. 145. 150.

Ich der Psalmen 124 ff.
Iḥrâm 12.
Incubation 71.

Jahvebilder 36. 38.
Jahveorakel 70.
Jensen, P. 59. 137. 194.
Jeremias, Alfr. 59. 193.
ידעוני 37. 69 ff.

Kalk 49. 51.
Kamphausen, Ad. 11. 15. 56. 57.
Kautzsch, Em. 22.
Kind 34.
Kircher, Athanas. 40.

Klage, Toten- 10. 15. 18. 31.
Klotz, Mor. 13. 23. 24.
Kohut, A. 115.
Kriegsgott Jahve 75.
Kuenen, Abr. 117.
Kuſs 8. 193.

Lagarde, P. de, 42. 44.
Lampe 39. 40. 41.
Leben, Wert desselben 119 ff.
Lendentuch 11. 13.
Lucius, P. E. 180. 181. 183. 184. 188.

Mädchen 29.
Maimonides 34.
מנין 101.
Mann 28—31.
Mardochai 14. 43.
Masseba 5. 58.
מזוזה 38.
Mist 15.
Moschee 14.
Mühle 40.

Nachkommen 103.
נחמא 72. 114 ff.
nackt 13.
Naziräer 79.
נפילים, נפל 65.
נקבה 39.
Nöldeke, Theod. 194.
Nowack, W. 88. 195.

אבות, אוב 37. 47. 69 ff.
Oehler, G. F. 128—81.
עולם 91. 178.
Olshausen, Just. 122. 126.
Oort, H. 1. 16. 17. 18. 23. 46. 76.

Paradies 118.
Parsismus 145. 149 ff.
Perles, Jos. 25. 34.
Philo 2. 6. 156.
Priester 79.

Qaddīsh 25. 28. 32. 42. 44. 190.
Qiddūshīn 194.

Rachsucht Jahves 66.
Rephaim 36. 64. 65.
Riesen 64. 65.
Rohde, Erwin 193.
ruaḥ 5 ff. 86 ff. 181.

Ṣalmūt, ṣal-mavt 194.
Schadenfreude 64.
schikkur 27.
Schöpfungsmythus 5. 6. 7. 17. 47.
Schultz, Herm. 2. 82. 110. 127. 128. 129. 133.
Schürer, E. 101. 172. 176. 182. 187.
Schwester 79.
Seele 2 ff. 52 f. 86 ff. 94. 193.
Selden, Joh. 40. 96.
shūlū = Totengeist 194.
Simon bar Jochai 27.
Sklave 12. 15. 17. 18. 37. 38.
זכר 28. 69.
Smend, Rud. 15. 88. 106. 116. 123. 125. 126.
Smith, W. Robertson 2. 14. 15. 18. 19. 48. 60. 84. 85. 143.
Sohn 5. 28 ff. 38. 81.
Spencer, Herb. 18.
Stade, Bernh. 1. 6. 14. 35. 38. 47. 62. 102.

Taboo 48.
Teraphim 35.
Tochter 79.
Traum 68.
Trichotomie 5 ff.
Tünchung d. Gräber 44. 45. 51 f.
Tylor 18. 53. 193.

Unrein 17. 18. 31. 51. 78 ff. 81 ff.
Vatke, W. 102.
Votivstein 5. 58.

Weifs, B. 6. 167. 175.
Wellhausen, Jul. 2. 33. 52. 65. 83. 163. 164. 165.

Zagmuku 42.
zamzummīm 65.
Zimmern, H. 42. 119.
zuzim 65.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

3 2044 069 561 017

3 2044 069 561 017

3 2044 069 561 017